This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

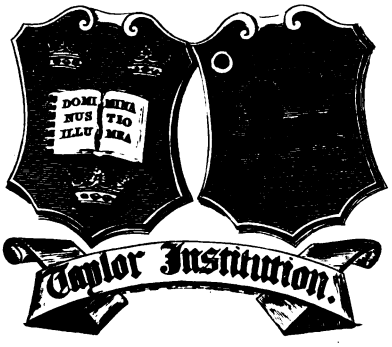
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

✓ ~~28. h.~~ 6
31 i



ESSAI

SUR

LA VIE ET LA DOCTRINE DE SAINT-MARTIN

Rennes, imprimerie de A. Marteville et Lefas.

DU MYSTICISME AU XVIIIe SIÈCLE

ESSAI

SUR

LA VIE ET LA DOCTRINE

DE

SAINT-MARTIN

LE PHILOSOPHE INCONNU

PAR

E. CARO

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Rennes.

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE, RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

1852.

TAYLOR INSTITUTION
OXFORD
LIBRARY

A Messieurs

JULES SIMON ET ÉMILE SAISSET

Mes Maîtres et mes Amis.

E. CARO.

Juillet 1852.

PRÉAMBULE.

Saint-Martin est un auteur plus cité qu'il n'est connu. On croit être quitte à son égard quand on l'a jugé d'un mot : *c'était un illuminé*. Tout illuminé qu'il soit, nous ne croyons pas qu'il doive subir sans appel cette sentence du dédain ou du sarcasme. Il est digne, par certaines qualités éminentes, par les défauts mêmes de son esprit, l'excès d'originalité et de hardiesse, que la critique sérieuse s'arrête à ses œuvres, sans défaveur anticipée, sans parti pris d'avance de raillerie ni de mépris.

Il ne s'agit pas ici, on le sent bien, d'une apologie impossible. En fait de système, toute réhabilitation est plus ou moins un défi au sens commun, et la philosophie n'est pas faite pour les jeux d'esprit. Une science plus ingénieuse que saine peut bien de temps à autre, par un jeu habilement engagé et soutenu, défendre je ne sais quelle gageure contre la raison universelle qui a condamné un livre, et rendre quelque apparence de vie à une doctrine qui a vécu.

Ce sont là de belles passes d'armes littéraires, et l'exploit peut être brillant, la gageure gagnée à force d'industrie et d'esprit. Qu'en reste-t-il? Une injustice de moins? rarement; un paradoxe de plus? presque toujours. Le système théosophique de Saint-Martin a succombé dans la lutte des idées, et nous serons les premiers à démontrer que cette chûte était inévitable; mais il n'est pas tombé sans de nobles efforts. Qu'il soit condamné, c'est justice, mais non à l'oubli. Saint-Martin doit avoir son rang, un rang à coup sûr des plus honorables, dans l'histoire des mystiques.

De grands écrivains paraissent avoir pensé ainsi. Il ne semble pas qu'il soit hors de propos d'invoquer ici l'autorité de quelques noms célèbres qui puissent nous servir de témoins dans ce procès en révision, engagé, non pour absoudre Saint-Martin, mais pour le relever d'un discrédit injuste. Nous sentons qu'aux yeux de plusieurs personnes nous avons à nous justifier de la singularité de ce sujet d'étude. Avant d'en appeler aux œuvres mêmes de Saint-Martin, qu'il nous soit permis d'en appeler à quelques témoignages qui ne seront pas suspects, puisque nous rencontrerons, unanimes dans la faveur de leurs jugements, des esprits très-divers et très-opposés.

Ses contemporains les plus illustres ont tenu en notable estime l'homme et le penseur. M. de Maistre a consacré le dernier chapitre des *Soirées* à la réfutation des illuminés : Saint-Martin en emporte sa part, mais non sans de grands éloges. M. de Maistre, qui

connaissait de près ses œuvres, le proclame le *plus instruit*, le *plus sage*, le *plus élégant des théosophes;* et cette appréciation si favorable n'est que justice: plus de sévérité eût été une sorte d'ingratitude. Nous verrons, dans la suite de cette essai, quel parti M. de Maistre a su tirer de l'étude qu'il a faite de Saint-Martin, et comment le célèbre écrivain a mis en circulation plus d'une idée originale et hardie, légitime propriété du *Philosophe inconnu*, mais en frappant ces idées à l'empreinte d'un talent plus fort, et les marquant pour la postérité d'une précision supérieure.

Mme de Staël fait de fréquentes mentions de Saint-Martin dans son livre de l'*Allemagne;* elle l'honore d'un de ces jugements courts, mais significatifs, qui sont à eux seuls toute une gloire: « *M. de Saint-Martin*, dit-elle, *a des lueurs sublimes.* » M. Joubert, cette âme platonicienne, goûtait les hautes aspirations du théosophe, et il exprime sa sympathie d'une manière vive et pittoresque, en disant que « *Saint-Martin a la tête dans le ciel* ». Il est vrai qu'il ajoute que *ce ciel est quelque peu nébuleux.* M. de Châteaubriand lui rend quelques honneurs dans ses *Mémoires.*

La critique du dix-neuvième siècle n'a pas non plus, dans ses représentants les plus autorisés, méconnu l'originalité de Saint-Martin, et l'élévation de sa pensée. M. Cousin, l'éloquent historien des idées, et M. Sainte-Beuve, ce critique si pénétrant, ont donné tous deux droit de cité au théosophe dans l'histoire de la philosophie nationale.

M. Cousin, dans la revue des systèmes philosophiques au dix-huitième siècle, qu'il définit avec une précision lumineuse en quelques traits de sa plume énergique et savante, marque à Saint-Martin une place d'honneur dans le groupe des mystiques français : « *Il est juste, dit-il, de reconnaître que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond et plus éloquent, et qui ait exercé plus d'influence que Saint-Martin.* » On sait d'ailleurs quel juge est M. Cousin en pareille matière. Personne n'a pénétré avec plus de grâce et plus de force que lui dans le secret de la pensée mystique.

Recueillons enfin le témoignage si précieux de M. Sainte-Beuve, dont la curiosité savante, et toujours en éveil, n'est restée étrangère à aucune particularité de notre littérature, ni à un seul détail de mœurs de la société française au dix-huitième siècle. On devine aisément que, séduit par la singularité brillante des théories de Saint-Martin, il a fait sérieuse connaissance, presque amitié, avec le bon théosophe. Il le traite avec une indulgence marquée; il semble même rechercher l'occasion de revenir sur sa personne ou ses écrits, et dans ses parallèles très-intéressants de Saint-Martin avec M. de Maistre et Bernardin de Saint-Pierre, le critique affectueux développe quelques idées d'une piquante justesse sur la manière hardie dont l'illuminé jugeait la révolution et considérait la nature.

Nous ne parlerons ni des suffrages du roman qui,

dans quelques œuvres aventureuses, s'est servi plus d'une fois du nom de Saint-Martin, ni des enthousiasmes sincères que le théosophe a rencontrés au-delà du Rhin. Nous tenons les sympathies germaniques pour suspectes en pareille matière. L'idéalisme allemand s'est reconnu dans plus d'une page de Saint-Martin, et cette prédilection est encore du patriotisme.

Nous comprenons cette faveur de quelques nobles esprits pour Saint-Martin : sa vie porte au plus haut degré le caractère qui manque le plus aux existences variables et troublées de notre époque, l'unité. Une seule idée dans son intelligence, Dieu; un seul désir dans son cœur, Dieu encore; un acte permanent de prière, ce fut là tout Saint-Martin. Qu'il se soit trompé sur des questions fondamentales, nous serons les premiers à le reconnaître, à démontrer ses erreurs, à relever ses contradictions; mais son erreur fut sincère: c'était pour lui un autre moyen de trouver Dieu à sa manière, et comme une forme nouvelle de son adoration.

Sévères pour le système, nous le montrerons assez, nous serons indulgents pour l'homme qui fut bon et simple. Ce sont après tout de nobles âmes que celles qui, lasses de l'analyse et du doute, se réfugient dans l'extase, et vont ainsi chercher le suicide de la raison, non dans l'orgie des sens, mais dans l'ivresse du sentiment.

Un mot sur les travaux spéciaux dont Saint-Martin a été l'objet. Le nombre en est très-restreint. En 1834, M. Guttinguer a publié un petit recueil de pensées choisies dans les œuvres de Saint-Martin, et particulièrement dans l'*Homme de Désir*. Mais il s'est appliqué, dans le choix qu'il a fait des morceaux, et dans la courte préface qu'on lit en tête de l'opuscule, à mettre en lumière le tour religieux et chrétien de la pensée de Saint-Martin, plutôt que le caractère philosophique de sa doctrine, le plus original à coup sûr et le plus curieux. Saint-Martin, dans ce petit livre, fait la figure d'un mystique très-orthodoxe, ce qui est loin de la vérité. Il n'y a, pour s'en assurer, qu'à mettre en regard de cet opuscule les articles distingués publiés par M. Moreau, d'abord dans une Revue, puis réunis en volume. L'auteur s'y préoccupe à peu près exclusivement de la question théologique. Il juge dans Saint-Martin moins le philosophe que l'hérétique; à ce point que son livre semble être le commentaire habile de la critique esquissée à grands traits par M. de Maistre, dans les dernières pages des *Soirées*. Cette question a son intérêt, sans doute, mais elle ne dispense pas d'une exposition générale de la doctrine, ni d'une critique philosophique.

Nous citerons encore un article publié par M. Stourm, qui juge un peu trop Saint-Martin au point de vue des préoccupations contemporaines, cherchant le côté pratique d'un système qui paraît peu susceptible d'applications; et, enfin, le résumé substantiel que

M. Bouchitté a donné de la doctrine du *Philosophe inconnu*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Qu'il nous soit permis de consigner ici l'expression de nos sincères remercîments pour le concours si bienveillant et si empressé que nous n'avons cessé de trouver auprès de MM. Tournyer, Huret, E. Stourm, dans les recherches difficiles que nous avons eu à faire sur cette matière très-obscure et peu explorée.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I.

ÉPOQUE DE SAINT-MARTIN. — DE L'ILLUMINISNE AU XVIIIe SIÈCLE.

La superstition est la dernière foi des siècles incrédules. Les âges du doute sont aussi ceux du mysticisme. Tout ébranlement dans les convictions religieuses ou philosophiques a pour réaction nécessaire l'excessif engouement pour ces folles doctrines qu'engendrent l'imagination exaltée et le sentiment sans règle. Il semble, par une loi fatale, que l'homme ne puisse secouer le joug des croyances que pour retomber sous celui des illusions.

On a décrit souvent avec éloquence l'état des âmes au moment où parut dans le monde le mysticisme alexandrin. Le dogmatisme des grandes écoles de la Grèce était tombé sous la critique subtile de Carnéade. Ænésidême avait porté le dernier coup à la philosophie, en infirmant la raison dans ses principes les plus incontestables, et renversant la théorie de la démonstration. La foi religieuse était morte; les écoles étaient désertes, les autels mépri-

sés. Ou le scepticisme, ou un appel suprême à des facultés inconnues; il fallait choisir. Si l'on voulait échapper au doute, il fallait renouveler la philosophie par l'enthousiasme. Ce fut l'œuvre de Plotin. De l'excès du scepticisme naquit un dogmatisme intempérant.

La même cause amena, au dix-huitième siècle, des effets semblables. On vit, encore une fois, l'esprit humain se précipiter tour à tour dans les partis extrêmes, et passer, avec une déplorable facilité, des excès du doute aux illusions des spiritualités déréglées. Au même temps où Lamettrie, d'Holbach et Diderot, le plus grand de tous, célèbrent l'apothéose de la nature, où Boulanger et Dupuis écrivent le code de l'impiété systématique, nous voyons des intelligences ardentes chercher dans l'enthousiasme un abri contre l'incrédulité. C'est au sein du désespoir que naît l'illusion. C'est en face des sceptiques qu'il s'élève des inspirés. On répond au blasphême par des oracles. La raison détrônée livre son empire à l'imagination en démence.

Ces deux tendances, dont l'une entraîne le dix-huitième siècle vers le doute épicurien, l'autre vers le rêve, ont été très-inégalement étudiées. Des écrivains éminents se sont attachés plus spécialement à définir la première, à l'étudier et à la combattre dans ses principaux résultats; ils sont allés là où le péril était le plus imminent. On a combattu avec vigueur, avec éclat ; on a éclairé d'une vive lueur les origines et le progrès de l'idée sensualiste. Aujourd'hui, le temps serait venu, à ce qu'il nous semble, de compléter la physionomie du dix-huitième siècle, en exposant cette autre partie curieuse et peu connue de son histoire.

Sans doute, ce n'est pas le lieu de tracer un tableau

général du mysticisme à cette époque, et, quelque séduction qu'une pareille étude nous présente, nous devons l'ajourner à une heure où un cadre plus vaste pourrait lui être offert par nous. Mais nous pouvons, au moins, détacher de ce tableau quelques faits et quelques indications qui, se rapportant plus directement au sujet spécial que nous traitons, contribueront peut-être à l'éclairer.

Entre la religion discréditée et la société sceptique, se place, au dix-huitième siècle, une foule innombrable de sectes d'*illuminés*. Ce nom devient populaire alors : on n'en retrouve que peu de traces dans les âges antérieurs. On attachait, en général, à ce mot d'*illuminisme*, l'idée d'une inspiration immédiate, d'une communication directe avec les êtres purement intellectuels, et d'une association mystérieuse dans un but quelconque. L'association secrète et l'inspiration, c'est là le double caractère qui peut nous servir à définir presque toutes les sectes d'illuminés, si multipliées au dix-huitième siècle.

En Angleterre, peu de traces d'association, mais un mysticisme presque populaire ; une vogue immense acquise au célèbre ministre anglican, William Law, qui vulgarise par une version anglaise les idées de Boëhm, et dont les ouvrages personnels, empreints d'un ascétisme très-prononcé, avaient un attrait tout particulier pour les âmes mystiques, comme on peut le voir par la correspondance de Saint-Martin et de Kirchberguer, où le nom de l'écrivain et l'éloge de ses œuvres reviennent à chaque instant. Nous citerons surtout deux livres, l'un, l'*Appel sérieux à la vie dévote;* l'autre, l'*Esprit de la Prière.*

Il semble aussi qu'on se soit beaucoup préoccupé à cette époque, en Angleterre, de ce singulier phénomène, vulgaire parmi les paysans de la principauté de Galles et

ceux d'Ecosse, et si connu sous le nom de *second sight*, seconde vue, cette anticipation merveilleuse de l'esprit sur les sens ou sur l'avenir : phénomène bizarre qui, en certaines circonstances bien constatées, s'explique par d'étranges rencontres, jeux du hasard, ou par la merveilleuse agilité de la pensée, mais qui d'ordinaire répugne à la science sérieuse, et ne s'accommode guère qu'aux spéculations du charlatanisme ou aux libres fantaisies du roman. On sait quel parti Walter Scott, ce merveilleux conteur, a su tirer de ce préjugé populaire, et comment ses intrigues sont souvent nouées et dénouées avec un art simple et charmant, à l'aide de l'élément fantastique qui présente toujours un attrait passionné à la crédulité des enfants, à l'esprit si curieux d'émotion des femmes, et aux imaginations vives.

Dans le voyage que fit Saint-Martin en Angleterre, vers l'année 1787, on s'empressa de le conduire près d'un vieillard nommé *Best*, qui avait la propriété de citer à chacun, très-à-propos, des passages de l'Écriture, sans qu'il vous eût jamais connu. En voyant Saint-Martin, il s'écria : « Il a jeté le monde derrière lui. » Ce qui fit grand plaisir à l'illuminé, dont la prétention constante était de n'être pas de ce monde (1).

Ainsi, dans ce même pays, que l'on croirait alors entièrement livré aux influences de l'école de Locke et aux échos de la France incrédule, entre le monde des universités, qui inclinait ouvertement au sensualisme, et les hautes régions sociales dominées par le sarcasme irréligieux de Bolingbroke et des libres penseurs *(free thinkers)*,

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 8.

nous voyons subsister une tendance marquée vers ce mysticisme de l'imagination, qui n'est qu'une spiritualité exagérée. Ce spectacle est partout le même à cette époque dans l'Europe philosophique : des bords de la Tamise aux bords du Rhin, c'est une conspiration clandestine de l'illusion et de l'enthousiasme contre la souveraineté officielle de l'ironie et du doute.

En Suède, le fameux Swedenborg faisait secte et réunissait autour de lui un grand nombre d'initiés. Son autorité était inouie, l'audace de ses rêves illimitée. Il publiait dans ce siècle, qui était celui de Voltaire, ses idées étranges et ses visions fantastiques sur le *Ciel et l'Enfer*, « d'après ce qu'il avait vu et entendu », et son curieux roman astronomique sur les *Terres de l'Univers*, où il racontait son voyage dans les planètes et sa conversation avec les esprits. Plusieurs écoles de théurgie se fondèrent après sa mort, selon les principes et les rites mystérieux qu'il avait consacrés par tant de merveilles. Sa secte rayonnait très-loin, dans le Nord surtout, en Danemarck, en Allemagne. Nous retrouvons, dans la correspondance théosophique de Kirchberguer, le récit très-circonstancié et très-curieux d'un voyage que fit Lavater à Copenhague, où il fut initié aux mystères d'une loge très-probablement fondée sur les principes de Swedenborg, et où il assista, spectateur crédule, à des scènes de thaumaturgie, à des révélations de voix surnaturelles, à des apparitions de figures qui n'avaient rien d'humain. Au seuil du cénacle, il fallait abdiquer son bon sens. L'*École du Nord*, comme l'appelle Kirchberguer, subsista long-temps, et il est à supposer que l'imagination mystique de Mme de Krüdner a pu dès l'enfance s'y nourrir d'illusions et de prodiges.

L'Allemagne est comme le sol natal et la patrie natu-

relle de l'illuminisme. Eckart, Tauler, Ruysbrock, Paracelse, au moyen-âge; la société si long-temps persistante des Rose-Croix, toutes ces doctrines et toutes ces sectes, symptômes d'un illuminisme pour ainsi dire perpétuel sur cette terre classique du rêve, tout nous porte à croire que, dans ce courant d'idées mystiques qui entraînent une notable partie du dix-huitième siècle, l'Allemagne ne devait pas rester en arrière. L'œuvre de Boëhm avait porté ses fruits, et le dix-septième siècle avait légué à la génération suivante l'héritage de cette théosophie, produit d'un orgueil monstrueux et d'une extraordinaire candeur. Boëhm avait donc gardé, après un siècle, son empire intact sur les âmes mystiques, surtout dans l'Allemagne méridionale, dans la Bavière, dans le Tyrol, où l'on a toujours remarqué chez le peuple un goût passionné pour le surnaturel.

Le cordonnier de Gorlitz avait là une école dévouée; il se survivait dans des disciples plus instruits et plus éloquents que le maître. Citons d'abord M. d'Eckartshaüsen, conseiller à Munich, auteur d'un opuscule, *la Nuée sur le Sanctuaire*, et d'un grand ouvrage sur la philosophie des *Nombres*. M. d'Eckartshaüsen entretenait un commerce actif d'amitié mystique avec Kirchberguer, le correspondant de Saint-Martin, qui se trouvait ainsi, du fond de la petite république de Berne, comme l'intermédiaire naturel entre les mystiques d'Allemagne et ceux de France. Il faut marquer aussi dans ce tableau sommaire la place du célèbre Franz Baader, auteur de commentaires considérables sur les doctrines de Boëhm et de Saint-Martin, et qui semble placé sur la limite des deux siècles, comme pour transmettre au siècle nouveau le dépôt intact de la théosophie.

N'oublions pas que ce fut aussi en Allemagne, au centre

de l'Allemagne philosophique, à Berlin, que la fameuse *secte d'Avignon* prit naissance. Le bibliothécaire du roi de Prusse, le bénédictin Pernety; Mérinval, qui avait une place dans la finance, et le comte polonais de Grabianka, s'étaient réunis dans cette ville pour s'occuper de sciences occultes. La secte ne passa à Avignon que quelques années avant la révolution, sur l'ordre qui lui fut donné du Ciel. La combinaison mystérieuse des nombres, et la *sainte cabale* ou l'art d'interroger les esprits, faisaient, avec l'adoration de la sainte Vierge, le fond de cette doctrine mystique qui eut des adhérents à Rome même, où le père Pani, dominicain, instruisit contre eux au nom de l'Inquisition, en 1791.

Dans le même temps que se fondait à Berlin cette secte bizarre d'inspirés, la grande société des *éclaireurs (aufklarer)* se propageait avec un élan irrésistible dans la Prusse, et de là rayonnait dans l'Allemagne entière et jusque dans la Suisse. Ceux-ci n'étaient pas des illuminés; c'étaient des illuminants. Ils ne recevaient pas, ils donnaient la lumière. Leur prétention était immense : régénérer l'Europe, en extirpant les racines du préjugé et de la superstition, c'est-à-dire de la religion chrétienne, qui pour eux n'était qu'une dernière forme de l'idolâtrie. On comparait hautement, dans les journaux de la secte, Jésus-Christ au fameux imposteur tartare, le Talé-Lama (1). Ils préludaient ainsi aux folies futures qui, dans le siècle suivant, allaient signaler à l'étonnement de l'Europe cet étrange panthéisme humanitaire dont Hegel devait être l'audacieux messie.

---

(1) Correspondance de Kirchberguer.

Si les sectes mystiques offraient alors un vrai péril, en jetant l'esprit dans les illusions, il y avait un danger bien plus grand encore dans ces associations de libres penseurs qui semblaient avoir pris à cœur d'élever église contre église, et d'accomplir dans la religieuse Allemagne l'œuvre de destruction que les encyclopédistes avaient faite en France. Ils comprirent à merveille quelle puissance résidait dans l'association et le mystère, et, adversaires déclarés du mysticisme, ils lui empruntèrent le secret de sa victorieuse propagande. Ils s'affilièrent entre eux, et l'Allemagne entière parut bientôt comme enveloppée dans cet immense réseau de l'incrédulité organisée en société secrète.

Le fameux libraire de Berlin Nicolaï était le chef de la ligue. Du fond du cabinet où se rédigeait la *Bibliothèque germanique,* il dominait tous les journaux et tous les écrivains, qu'intimidaient son immense influence et sa verve satirique. La littérature et la critique étaient à lui par la *Gazette littéraire d'Iéna,* par le *Journal de Berlin* et par le *Muséum allemand.* Nicolaï frappait de son sarcasme inexorable tout ce qui, de près ou de loin, offrait l'ombre d'un mystère philosophique ou religieux; et Kant, accusé lui-même, dut être fort surpris de voir traiter un jour sa doctrine de superstitieuse. C'était vraiment pousser un peu loin l'horreur du mysticisme.

Ce que Nicolaï avait fait en Prusse, le célèbre Weishaupt, professeur de droit canon à Ingolstadt, essaya de le faire en Bavière, mais en constituant sa secte sur des bases plus secrètes encore, et marquant à son œuvre un but plus pratique. Les Nicolaïtes ne portaient leurs coups qu'à la superstition, et l'on sait ce qu'ils entendaient par là. La secte de Weishaupt avait une portée plus politique :

il s'agissait pour elle de détruire les gouvernements. Cette société prit le nom de *L'Ordre des Illuminés*. On les appelait aussi les *Invisibles*, à cause du mystère de leurs opérations. Leurs principes étaient ceux d'une sorte d'illuminisme humanitaire, qui n'était pas sans quelque analogie avec ce qu'on appelle de nos jours le socialisme. Du reste, ils joignaient l'action à la théorie, toujours prêts à mettre leur dogme en pratique. Leur organisation, très-savante et très-détaillée ; leur division en castes, celle des *illuminés majeurs* et des *illuminés mineurs ;* leurs principes d'autorité souveraine en haut et d'obéissance absolue en bas, tout faisait de la secte une sorte de gouvernement occulte, très-redoutable pour le gouvernement officiel. La lutte s'engagea bientôt. Les illuminés furent dissous, persécutés, chassés de la Bavière en 1781; mais leur pensée subsista, et l'école révolutionnaire de l'Allemagne semble en avoir recueilli l'hérédité mystérieuse.

Ces illuminés ou illuminants n'avaient donc que le nom et la pratique de l'association qui leur fussent communs avec les sectes mystiques. Mais ils eurent sur le développement du mysticisme une influence considérable, par contre-coup. L'Allemagne, d'abord intimidée par les excès du parti des lumières, vit naître et se former une sainte ligue des défenseurs du Christianisme violemment menacé. Il y avait sans doute de grandes différences dans la manière dont ces nouveaux combattants entendaient le mot d'ordre : pour les uns, c'était un Christianisme poétique et rêveur; pour les autres, un Christianisme philosophique. Pour les uns, la foi qu'ils proclamaient était toute de sentiment et d'instinct; pour d'autres, c'était un dogme raisonné. Mais poètes ou philosophes, rêveurs ou savants, ils admettaient le principe religieux, et cela seul

faisait leur unité contre les Nicolaïtes, qui le répudiaient ouvertement. On se rassura peu à peu, on se compta, et la ligue de la foi, puissamment organisée à son tour, put combattre à armes presque égales la ligue de l'incrédulité. Hamann, Herder, le poète de l'histoire; Jacobi, le philosophe du sentiment, protestaient au nom de la philosophie et de l'histoire contre les conclusions d'une science négative. Ce fut de ce courant d'idées mystiques que devaient sortir Clément Brentano, ce demi-fou et ce demi-poète, et Hoffmann, avec le genre étrange de littérature dont il est le créateur. Hoffmann représente avec une naïveté presque sublime le mysticisme populaire, les terreurs vagues de l'imagination, l'effroi des pressentiments sinistres, cette superstition du cœur, et l'instinct de la fatalité.

La ligue de l'illuminisme chrétien avait son point d'appui à Zurich. Lavater en était le chef avoué et public. Certes, on ne pouvait désirer au représentant le plus autorisé de la ligue nouvelle, ni des vertus plus douces, ni un caractère plus aimable, ni une éloquence plus naturellement sympathique. Malheureusement, au lieu de se tenir à la simple vérité religieuse, à la lettre de l'Évangile, Lavater glissa bientôt sur la pente dangereuse du mysticisme ; et de la théosophie à la théurgie, il n'y a qu'un pas. Ce pas fut bientôt franchi. Lavater en vint même, au déclin de sa vie, à croire qu'il pouvait, par la force de sa prière, s'identifier avec le Christ. Tous les adeptes des sciences occultes l'enivraient de leurs hommages, et l'école de Zurich devenait insensiblement une école de thaumaturges.

Le père Gasner, Cagliostro, Mesmer abritaient leurs prodiges ou leurs jongleries sous le nom vénéré du maître.

Cette alliance périlleuse compromettait la cause sainte à laquelle Lavater avait consacré toute la puissance de son talent si persuasif, et l'immense popularité que lui avait value son ingénieux système sur l'art de connaître les hommes.

La Suisse semblait alors livrée au mysticisme : à Zurich, Lavater et ses disciples ; à Génève, Dutoit et ses adeptes ; à Berne, Kirchberguer, membre du conseil souverain de la république, et théosophe très-ardent. Esprit éclairé, cœur honnête, imagination éprise du surnaturel, Kirchberguer, dont la jeunesse avait été honorée par l'amitié de Rousseau, n'épargnait ni son temps, ni sa fortune pour l'avancement de l'œuvre. Sa correspondance avec Saint-Martin, dont il se déclarait le fervent disciple, nous a été conservée par la piété des adeptes, et nous offre un très-vif intérêt, en nous permettant de suivre pendant sept années l'histoire intime de ces deux mystiques, et d'épier ainsi la pensée secrète de la théosophie dans toute son ingénuité. Kirchberguer inclinant toujours par la pente naturelle de son esprit vers le *merveilleux externe;* Saint-Martin le retenant sur la pente et le rappelant à l'austère doctrine des *voies intérieures*. Un intérêt nouveau semble s'ajouter à cette correspondance, quand on note la date. C'est durant les plus terribles années de l'époque révolutionnaire, de 1792 à 1799, que ces deux âmes calmes, ces deux vrais sages, dégagés du monde, et comme retirés dans la paix intérieure, loin du tumulte des idées nouvelles et des sanglantes batailles dont le monde entier retentit encore, s'entretenaient des mystères du ciel, des enseignements secrets de la parole divine et des sublimes espérances de l'homme régénéré. Noble exemple de fermeté d'âme. On peut sourire de

ce mysticisme naïf qui débat le grand œuvre au milieu de cette crise d'où allait sortir avec un autre siècle un monde nouveau ; mais, malgré tout, on admire, on est ému.

Ainsi, en Suisse comme en Allemagne, nous trouvons au dix-huitième siècle une grande effervescence d'idées mystiques. Mais qu'est-ce que cela auprès du spectacle que nous offre à la même époque la France? Il semble que la France soit alors le rendez-vous général de tous les mystiques, et qu'il y ait partout comme une émulation d'illusion, de duperie et d'aveuglement. Jamais, et nulle part, les jongleries ne réussirent mieux qu'à Paris, à cette époque ; jamais, et nulle part, un entraînement plus incroyable, un plus violent vertige, une fascination plus complète.

Paris incrédule, Paris sceptique, avait assisté avec une avide curiosité dans la première moitié du siècle aux spectacles hideux du cimetière Saint-Médard. L'œuvre des convulsions se propageait comme une épidémie, et ce scandale, qui aurait dû n'être qu'une affaire de police, était devenu presque une affaire d'état et d'église sous le règne de Louis XV. C'était pitié de voir tomber le jansénisme si bas, jusqu'à cet incroyable charlatanisme des miracles en plein vent, et de ces convulsions épouvantables, où l'épilepsie avait certes une part plus grande que la dévotion. Les béguins commençaient à paraître dans le midi de la France, comme pour faire suite aux camisards des Cévennes, et le prophète Elie était attendu dans plusieurs sectes vouées à des dévotions étranges et à des cérémonies nocturnes qui rappelaient assez bien l'image du sabbat et les terribles légendes du moyen-âge. Avignon s'étonnait de recevoir ces hôtes inattendus que l'ordre du Ciel leur envoyait, l'abbé Pernetty, Grabianka, ces cher-

cheurs intrépides du grand œuvre. Un besoin fiévreux d'émotions, dans ce siècle frivole et blasé, préparait partout un facile accès à ces délires et à ces folies.

Plus secrète dans son but comme dans ses moyens, la franc-maçonnerie continuait partout son active et sourde propagande, minant le sol sur lequel s'appuyait l'Eglise, en attaquant le dogme et les bases sur lesquelles reposaient les trônes, en préconisant l'égalité. Elle établissait des loges dans toutes les grandes villes de France, et dominait par une sorte d'épouvante l'opinion publique, qui s'effraie toujours des sectes mystérieuses et des institutions qui gardent leur secret. Elle frappait les imaginations par l'appareil fantastique des épreuves réservées aux initiés, et dont on racontait avidement les terreurs, et l'on apprenait avec un étonnement respectueux que des rois comme Frédéric II de Prusse, que des princes comme le duc d'Orléans s'étaient fait l'un et l'autre initier, l'un croyant peut-être qu'il désarmerait plus aisément la secte en y entrant lui-même ; l'autre cherchant sans doute dans son initiation un moyen infaillible de frapper l'opinion, et préludant ainsi à ce rôle de popularité effrénée qui devait aboutir à un si tragique dénouement. La franc-maçonnerie comprenait, d'ailleurs, beaucoup de sectes différentes, et, comme toutes les religions, elle avait ses hérésies : c'était, selon l'expression du fameux mathématicien Lagrange, *une religion avortée*.

Cependant, les prodiges se multipliaient. On se croyait chaque jour à la veille de découvrir le grand œuvre. Le miracle se mettait à la mode. La philosophie avait abusé de l'analyse ; le besoin de croire se faisait jour de toutes parts avec une vivacité étrange et nouvelle. On s'aventurait vers l'inconnu, à la lueur errante du sentiment. L'i-

mágination en délire protestait contre la philosophie des encyclopédistes. Pour la raison, devenue sceptique, rien ne paraissait plus ni impossible ni absurde. Le fameux comte de Saint-Germain racontait, à la cour de Louis XV, les phases merveilleuses de sa métempsychose séculaire. On faisait de l'or au faubourg Saint-Marceau. La cause occulte devenait le but mystérieux des âmes inquiètes et des imaginations désœuvrées. Il ne s'agissait plus que de s'emparer de cette cause et de l'appliquer, au gré de sa fantaisie, au gouvernement des forces de l'univers. C'était là le problême.

On le crut résolu quand Mesmer parut. Pour le coup, la crédulité fit d'abord la loi à la science. La science s'étonna, hésita, attendit. Le sarcasme lui-même, l'esprit du siècle fit silence quelque temps autour du baquet de Mesmer, près duquel on disait tout bas que Marie-Antoinette était venue s'asseoir elle-même, tremblante sous son déguisement, en prenant la mystique baguette de fer. Ce fut un succès d'enthousiasme. Mesmer avait découvert l'élément simple, l'agent universel; en le dirigeant, il guérirait tous les maux; la vie ne finirait plus : le grand œuvre était trouvé. En vain la médecine, revenue de sa stupeur, condamnait officiellement l'audacieux novateur. Mesmer s'entourait de cent élèves, livrait son secret pour cent mille écus, et un secret si bien payé ne pouvait pas avoir tort, en dépit de la Faculté.

Et déjà Mesmer était dépassé. On parlait avec étonnement des scènes nouvelles dont la terre de Busancy était le théâtre; on disait les prodiges du somnambulisme. M. de Puységur interrogeait le sommeil, et le sommeil répondait avec une surprenante lucidité; il consultait l'ignorance, et l'ignorance indiquait les remèdes en dé-

crivant les maladies. On allait ainsi à l'aventure; on marchait dans le pays des chimères, sous la conduite d'un prophète endormi, et le Dieu nouveau révélait ses oracles sous la forme d'un rêve, excellente garantie.

La vogue était partout au magnétisme. Les adeptes se répandaient par toute la France, annonçant la bonne nouvelle, et fondant des écoles miraculeuses. On ne parlait que des merveilles de la *volonté* et de la *sympathie*, ces deux mobiles du nouvel agent. Les *sociétés d'harmonie*, comme elles s'appelaient alors, se fondaient à Bayonne, à Bordeaux, à Lyon, à Malte, et jusque dans les colonies, jusqu'à Saint-Domingue. Les femmes surtout étaient d'ardentes prosélytes; elles firent en perfection la propagande de l'enthousiasme. On devait s'y attendre, puisqu'il y avait dans la doctrine nouvelle du mystère et de l'effroi.

Il fallut, pour faire trève au succès, que Cagliostro parût. C'était un inconnu. Qu'importe? Il faisait des miracles. Ses moyens d'existence, son origine, étaient autant d'énigmes; mais il vivait dans toutes les splendeurs d'un luxe inouï. Il agissait sur les yeux avant d'agir sur l'imagination. Ce luxe, comme il arrive, la crédulité le payait et s'en émerveillait. La prestigieuse beauté de sa femme, Lorenza Feliciani, aidait au charme.

Le thaumaturge ne se bornait point à la guérison des maladies; il n'invoquait pas seulement l'agent universel : il évoquait les morts et dictait à des disciples fascinés les oracles d'une religion nouvelle, composé bizarre de divination et de nécromancie. Il interroge la mort; il devine l'avenir. On lui bâtit des sanctuaires splendides. A Lyon, comme nous l'apprend Kirchberguer, dans sa correspondance, le temple avait coûté 130,000 francs, somme considérable pour le temps, aux malheureux adeptes qui,

dans le fol espoir d'y voir des merveilles, avaient consacré leur argent à cette foi naïve des nouveaux cultes, ruineux pour les fidèles, s'ils sont lucratifs pour les prophètes. Mais tout passe, même les faux dieux; car c'est un caractère de ce siècle que l'engouement ne durait guère, et que, comme il était venu sans motif, il s'en allait de même. Le sarcasme brisait vite les idoles de la crédulité. Il y avait de l'enthousiasme d'abord, de l'indifférence bientôt, et, pour finir, de l'ironie. L'œuvre des convulsions, Cagliostro, Mesmer, tombèrent par la même cause qui les avait élevés, le goût excessif des nouveautés. Quand la merveille n'était plus nouvelle, on la raillait, et l'on passait à une autre, comme un enfant qui, riche d'un jouet nouveau, brise celui de la veille. Les vieillards sont comme les enfants: il fallait à tout prix amuser cette société vieillie.

Loin du bruit qui se faisait autour des écoles de thaumaturges, quelques sectes mystiques se propageaient dans l'ombre et le silence. La théosophie, cette religion du sens individuel, cette philosophie de l'inspiration, attirait à elle, dans la vaste ruine des croyances, des âmes sérieuses et contemplatives. Boëhm commençait à être connu en France par quelques traductions dues à l'émigration calviniste. Il y a une affinité naturelle entre la doctrine protestante, qui préconise la liberté du sens individuel dans l'interprétation des saints livres, et la théosophie, qui nie l'autorité de l'Eglise au profit de l'inspiration de chacun. Un protestant nommé Poiret avait ajouté aux traductions du ténébreux mystique des commentaires aussi ténébreux que la doctrine elle-même, et qui ont tous les caractères du genre.

Un autre illuminé, Muralt, se fait quelques partisans

vers le milieu du siècle, avec son livre sur l'*Institut divin* et ses *Lettres fanatiques*. Il y prétend qu'une nouvelle ère est proche, où le Christ va faire un second avènement sur la terre, pour accomplir une régénération complète, en fondant une autre religion. Il faut se préparer au grand œuvre, mais pour cela, il faut laisser là les moyens ordinaires, le savoir, la discussion, le raisonnement. Ce sont autant d'armes trempées dans la malice diabolique, et qui tuent ceux qui les emploient. Pour trouver la vérité, il faut rentrer en soi et prêter attention à la voix intérieure. *L'instinct divin*, voilà le mystérieux organe qui nous met en communication directe avec Dieu, dans le sanctuaire de l'âme recueillie. Muralt semble être le précurseur des Martinistes. Enfin le quiétisme condamné, mais non anéanti, continuait à rallier quelques âmes ardentes et quelques piétés sensuelles. Mme Guyon avait encore de fervents disciples, et Saint-Martin, dans sa correspondance, nous ouvre l'intérieur d'une maison mystique, où l'on se nourrissait exclusivement de cette dévotion malsaine.

C'est dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, vers 1768, que nous voyons apparaître à Paris la secte des Martinistes. Une confusion très-naturelle de nom et d'origine a fait attribuer souvent à Saint-Martin la fondation de cette école. Il suffit d'être au courant des idées du *Philosophe inconnu* pour s'apercevoir de l'erreur. Il y a eu deux écoles successives et distinctes de Martinistes : la première en date était spécialement vouée aux œuvres violentes de la théurgie; elle se mettait en communication avec les esprits. Saint-Martin était le fils de cette école théurgique, mais fils dissident ; il déclarait hautement sa préférence pour les voies intimes et secrètes. Aux pra-

tiques miraculeuses, il préférait le mysticisme de l'extase. Le véritable fondateur et le chef de la secte des Martinistes, c'est le maître de Saint-Martin, un juif portugais, savant dans la Kabbale, et ramené, dit-on, par la Kabbale au Christianisme, Martinez Pasqualis. Les documents les plus authentiques que nous ayons pu consulter sur cet étrange docteur en théurgie sont les écrits mêmes de Saint-Martin et sa correspondance. Le peu que nous savons ainsi de sa doctrine nous semble être un mélange assez confus où le Gnosticisme, la Kabbale et le Christianisme entrent à doses égales. Martinez prétendait avoir reçu sa doctrine par tradition; son enseignement était secret. Il s'occupait beaucoup, comme il résulte d'une lettre précieuse de Saint-Martin (25 août 1792), de classer les puissances et les agents intermédiaires. Il déterminait la hiérarchie des vertus célestes et des êtres surnaturels, tentative si souvent et si follement poursuivie par les docteurs de la Gnôse et de la Kabbale. Il enseignait que le but final de la création de l'homme était d'opérer la résipiscence de l'être pervers; mais il indiquait pour cela d'étranges procédés, auxquels n'aurait sans doute pas souscrit Origène, l'auteur de cette illustre erreur.

La spécialité de son école, nous l'avons dit, c'était la théurgie, c'est-à-dire l'opération d'œuvres surnaturelles, comme la communication réelle et directe avec les puissances. Saint-Martin nous apprend dans sa correspondance (12 juillet 1792) que Pasqualis avait « des *vertus très-actives.* » Ailleurs, il confie à son ami « que, dans » cette école, les communications de tout genre étaient » fréquentes; que les manifestations ou signes de la pré» sence du réparateur étaient visibles; qu'on y était pré» paré par des initiations; mais que le danger de ces ini-

» tiations étant de livrer l'homme à des esprits violents, il » ne peut répondre que les formes qui se communiquaient » à lui ne fussent pas des formes d'emprunt. »

Il y avait dans la secte des rites mystérieux, et différents degrés d'initiation. Les initiés supérieurs prenaient le titre hébreu de *cohen* (prêtres). Ils s'organisaient en loges. Il semble que la propagande martiniste réussissait surtout dans le midi de la France, car les loges principales étaient à Bordeaux, à Lyon, à Marseille.

Les destinées de la secte semblent avoir été assez errantes; elle courait la province depuis 1754 environ, avec ses formules et ses appareils, à la suite de Martinez. En 1768, le maître se rendit à Paris, puis à Lyon, et, pendant une dizaine d'années, il paraît avoir partagé son existence entre ces deux villes. A Lyon, il organisa un enseignement secret où Saint-Martin parut avec honneur. Les œuvres posthumes nous ont conservé quelques fragments des leçons qu'il fit alors. A Paris, des hommes distingués, comme M. d'Hauterive, l'abbé Fournier et le célèbre mystique Cazotte, se firent affilier à la secte. Des femmes aussi y furent initiées. Mme de la Croix joua dans l'école un certain rôle. L'esprit l'honore à certaines heures de ses visites secrètes, et la comble de ses ravissements. Elle représente dans la secte la sensualité du mysticisme.

Après le départ de Martinez, et sa mort à Saint-Domingue, en 1779, l'école se fondit à Paris, dit M. Gence, biographe consciencieux de Saint-Martin, dans la secte des *Grands Profès*, ou dans celle des *Philalèthes*, professant en apparence la doctrine de Martinez et celle de Swedenborg, mais cherchant moins la vérité que le grand œuvre. Il n'en fut plus question. L'école de Saint-Martin fit oublier celle de son maître, et, s'il y eut des Marti-

nistes après 1790, en France; s'il y en a encore, comme on nous l'assure, dans l'Allemagne et dans la Russie, chez les peuples du Nord, dont l'imagination rêveuse est une conquête assurée pour toutes les doctrines illusoires qui jouent avec les mystères du monde invisible, il est fort à présumer que ce sont autant de disciples du Philosophe inconnu.

Nous n'avons pas cru qu'il fût inutile de tracer cette esquisse rapide de l'illuminisme aux dix-huitième siècle. Elle nous permet de replacer sous son véritable jour la figure de Saint-Martin. Dans ce milieu du mysticisme, qui est son élément naturel, bien des contradictions disparaissent, beaucoup d'obscurités s'éclairent. Isolé de son cadre, Saint-Martin nous étonne. Les choses reprennent leur proportion naturelle et leur juste mesure, quand on voit de combien de sources différentes s'épanche alors la pensée mystique au sein même de l'incrédulité. Non, Saint-Martin n'est pas ce qu'il semblerait être d'abord, un accident inexplicable dans l'histoire des idées, un phénomène solitaire dans le dernier siècle. Sa voie lui était tracée; son auditoire préparé. Des âmes inquiètes étaient, de toutes parts, en quête d'une foi nouvelle. Le siècle était habitué aux messies. Saint-Martin vient donner à la philosophie occulte sa dernière et sa plus haute expression, sa forme la plus complète. Il ferme le cycle des illuminés par des œuvres qui portent l'empreinte décisive d'un esprit puissant et d'un incontestable talent d'écrivain. A ce double titre, il mérite notre plus sérieuse attention. Il résume toutes les tendances mystiques dans une tentative désespérée de système; il échoue, mais c'est parfois avec un éclat qui simule la lumière, avec une vigueur qui imite presque le génie.

L'étude que nous allons faire porte donc avec elle sa moralité. Puisse-t-elle, par le spectacle de l'effort hardi, mais infructueux de Saint-Martin, décourager ces esprits ardents et déréglés qui seraient tentés de jeter leur raison, leur imagination, leur talent peut-être, leur bon sens à coup sûr dans cet abîme sans fond de la théosophie! Qu'espère-t-on trouver encore après les gnostiques, après la Kabbale, après Paracelse, Van Helmont, Boëhm, Swedenborg, Saint-Martin, après tous ces illuminés, ces enthousiastes, ces prophètes qui ont passé leur vie à attendre une inspiration dont l'heure n'est jamais venue pour eux, dont l'heure ne viendra jamais? Il y a des maladies dont la médecine moderne a purgé le sang de l'humanité, et dont la secrète contagion semble s'être arrêtée pour toujours. La saine philosophie ne pourrait-elle pas accomplir dans la région des idées la même œuvre bienfaisante, opérer les mêmes guérisons? A quoi servirait la science, si elle ne savait pas guérir une seule âme malade, fortifier une seule âme faible, dissiper les vertiges, éclairer les illusions?

Nous avons vu paraître de nos jours un mysticisme d'une nouvelle espèce avec les écoles de Saint-Simon et de Fourier; ces apôtres de la société future n'ont rien de commun avec les mystiques des autres siècles, que la solennité de l'accent prophétique et la hardiesse de leurs prétendues révélations. Les différences se marquent assez d'elles-mêmes. Ce n'est plus du ciel que ces nouveaux illuminés reçoivent la lumière; ils n'adorent plus le Dieu inconnu que cherchaient dans l'inquiétude de leur âme ces gnostiques modernes, Boëhm, Swedenborg, Saint-Martin. Leur unique dieu, c'est l'homme; leur autel, c'est la matière; leur culte, la volupté.

CHAPITRE II.

ÉTUDE SUR LA VIE ET LE CARACTÈRE DE SAINT-MARTIN.

La vie de Saint-Martin est curieuse à étudier dans les mouvements intimes de sa pensée et dans les élans secrets de son cœur. Elle prête à une sérieuse analyse; mais, à coup sûr, elle déjoue la curiosité frivole qui ne recherche que les émotions, et que semblerait autoriser ce nom d'illuminé. Elle n'emprunte pas son intérêt à ces mystiques terreurs dont les légendes du moyen-âge entouraient la figure des inspirés de ce temps-là, des magiciens. Saint-Martin n'a rien de commun avec le docteur Faust, et aucun Méphistophélès ne vient nouer et dénouer autour de lui la trame miraculeuse de la fatalité. Nous n'avons pas trouvé autre chose, dans cette existence vouée à la méditation, que des événements d'idées. Un livre de Boëhm comptera plus dans la destinée du théosophe que la révolution. Il faut en prendre son parti. La psychologie peut y gagner ce que le roman y perdra.

Saint-Martin nous fait assister au spectacle de sa vie intime, dans une série de fragments réunis en 1807 dans les *Œuvres posthumes*. Cette étude consciencieuse, faite par l'écrivain sur lui-même, pourra nous servir à définir

les traits distinctifs des théosophes. Nous saisirons l'illuminisme dans un de ses types les plus fidèles et les plus complets; c'est là toute la prétention, ce sera tout l'intérêt de ce travail préliminaire.

§ I.

Né à Amboise, d'une famille noble, le 18 janvier 1743, son enfance fut privée des soins de sa mère, qui mourut peu de temps après lui avoir donné le jour. Mais la seconde femme de son père veilla pieusement sur ses premières années. « C'est à elle, dit-il, dans le *Portrait historique*, que je dois peut-être tout mon bonheur, puisque » c'est elle qui m'a donné les premiers éléments de cette » éducation douce, attentive et pieuse, qui m'a fait aimer » de Dieu et des hommes. » Son enfance méditative se nourrit de livres sérieux, comme d'un aliment naturel : au collége de Pontlevoy, où on le mit de bonne heure, il fit rencontre du livre d'Abadie, l'*Art de se connaître soi-même*, si plein de mysticité et d'onction. Cette heure fut décisive dans l'histoire de sa pensée. Il en gardera un éternel souvenir. Il venait de reconnaître dans ce livre son goût secret, son désir encore vague, sa vocation. Chacun de nous a ainsi dans sa vie une heure où sa destinée se détermine, où les aspirations de son enfance inquiète se fixent dans un plan arrêté, où le désir devient une idée, le rêve un but. Heureux ceux qui peuvent l'atteindre !

Après être sorti du collége et avoir achevé ses études de droit (il avait vingt-deux ans alors), il fallut prendre une carrière. Ses parents l'avaient destiné au barreau;

mais la robe lui inspirait une répugnance invincible. Le bruit de la chicane n'allait pas à cette candeur d'enfant ni à cette imagination éprise des rêves mystiques. Sa tendance intellectuelle se confirmait par la lecture des livres impies. Dès l'âge de dix-huit ans, il avait lu plusieurs des philosophes à la mode ; l'indignation l'avait saisi, il s'était écrié : « Il y a un Dieu, j'ai une âme, il ne faut rien » de plus pour être sage (1). » Tout jeune encore, il ne pouvait se persuader, nous dit-il, « que les hommes qui » connaissaient les douceurs de la raison et de l'esprit » pussent s'occuper un instant de la matière (2). »

Le duc de Choiseul, qui connaissait sa famille, le fit entrer, en qualité d'officier, au régiment de Foix, alors en garnison à Bordeaux. Ce fut là qu'il fit connaissance avec le juif Martinez Pasqualis, et qu'il fut initié aux mystères de la secte. Mais l'art cabalistique et la théurgie ne satisfaisaient que médiocrement cette âme impatiente de Dieu. « Comment, maître, disait-il, il faut tout » cela pour le bon Dieu ? Et la preuve que tout cela n'é- » tait que du *remplacement*, c'est que le maître lui répon- » dait : Il faut bien se contenter de ce que l'on a (3). »

Saint-Martin s'étonne, et à bon droit, de tous ces intermédiaires, de tous ces obstacles plutôt, qu'une science périlleuse élève entre l'âme et Dieu : un instinct secret le détourne des fascinations de la théurgie et l'attire vers les voies intimes. Il semble cependant, malgré cette répu-

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 5.

(2) Œuvres posthumes, t. I, p. 127.

(3) Correspondance de Saint-Martin avec Kirchberguer, 12 juillet 1792.

gnance déjà prononcée pour l'œuvre miraculeuse, qu'il ait subi assez profondément l'influence de Martinez : dans les premiers ouvrages qu'il publia, on retrouve des allusions fréquentes à une doctrine secrète dont il craint de dévoiler le mystère: il s'excuse sur les engagements auxquels il est voué sous la foi des serments; il appartient encore à l'école de son maître; plus tard, il s'en dégage dans une certaine mesure; il élargit le sanctuaire. Ses derniers ouvrages portent la marque d'une inspiration plus personnelle et d'une méthode plus libre.

A Lyon, où la secte de Martinez avait une loge, Saint-Martin demeura quelques années, professant ses principes dans une série de leçons dont les fragments composent le second volume des *Œuvres posthumes*. Il s'occupait beaucoup, tout en écrivant le livre des Erreurs et de la Vérité, du mouvement des idées mystiques; il étudiait Swedenborg. Mais, toujours défiant à l'égard des manifestations sensibles, il reprochait à ce mystique d'avoir plus de ce qu'il appelle *la science des âmes* que *de la science des esprits*. La doctrine de Swedenborg ne lui semblait pas être assez tournée vers l'intellectuel et l'interne. C'est à la même époque qu'il s'occupa avec quelque suite des phénomènes du somnambulisme magnétique. Il croyait à la réalité de ces phénomènes, mais il les attribuait à des vertus d'un ordre inférieur. D'ailleurs, il avait des préventions assez vives contre Mesmer, et déplorait que des manifestations semblables fussent au pouvoir d'un homme dénué des principes du spiritualisme (1). Il inclinait aussi à ajouter foi dans la science de Caglios-

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 251.

tro, méprisant l'homme, mais frappé, étonné des prodiges. Pour lui, il rentrait de plus en plus dans le système des voies intimes.

Retiré définitivement du service, et livré uniquement à ses études de prédilection, il vint s'établir à Paris, où il passait sa vie dans la recherche des secrets divins. L'étude de la philosophie mystique des nombres l'amena à une liaison avec Lalande; mais cette liaison n'alla pas loin. L'un partait d'un mysticisme exalté, l'autre de l'athéisme. C'eût été merveille s'ils se fussent rencontrés. Ajoutons que Saint-Martin se trompait étrangement quand il s'imaginait pouvoir ramener un géomètre à ses idées, au moyen de sa théologie numérique. Nous ne nous étonnons pas de le voir, dans ses Pensées détachées, se plaindre, non sans amertume, de la présomptueuse légèreté de Lalande, qui ne voulut pas considérer un instant son premier théorème mystique sur les révélations des nombres (1).

Aurait-il eu plus de succès auprès de Voltaire, le roi de l'époque? Nous en doutons fort. Saint-Martin regrette que le maréchal de Richelieu n'ait pu, comme il lui en avait fait la promesse, le mettre en rapport avec l'illustre vieillard (2). Voltaire mourut dans la quinzaine. Qu'aurait pu gagner l'illuminé à une pareille entrevue? Un sarcasme immortel peut-être. Au reste, nous ne trouvons dans les œuvres de Voltaire que deux passages qui aient trait à notre théosophe. Le premier se rencontre dans une lettre adressée au maréchal de Richelieu, à la date du 15 octobre 1776. « M. De la Vie, qui m'est venu voir, m'a

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 19.
(2) Œuvres posthumes, t. I, p. 19.

» parlé de ce livre intitulé : Des Erreurs et de la Vérité, » que vous avez lu tout entier. Je ne le connais pas, mais » s'il est bon, il doit contenir cinquante volumes in-folio » pour la première partie, et une demi-page pour la se- » conde. » Quelques jours après, le 22 octobre, Voltaire a lu l'ouvrage, et dans une lettre adressée à d'Alembert, il le juge, ou plutôt le raille en quelques mots, qui sont comme une sentence un peu sommaire de mépris.

Rousseau attirait tout spécialement Saint-Martin. Un des regrets de sa vie était de ne l'avoir pas connu. Il croyait avoir avec lui des analogies nombreuses de caractère et de destinée. « A la lecture des Confessions de » Jean-Jacques, dit-il, j'ai été frappé de toutes les res- » semblances que je me suis trouvées avec lui, tant dans » nos manières empruntées avec les femmes que dans no- » tre goût, tenant à la fois de la raison et de l'enfance, » et dans la facilité avec laquelle on nous a jugés stupides » dans le monde, quand nous n'avions pas une entière li- » berté de nous développer. — Mais Rousseau était meil- » leur que moi : je l'ai reconnu sans difficulté. Il tendait » au bien par le cœur; j'y tendais par l'esprit, les lumières » et les connaissances (1). »

Après quelques excursions mystiques en Angleterre, où il connut le célèbre William Law, en Italie, avec le prince Galitzin, en Allemagne enfin, il revint en France, et se fixa quelque temps à Strasbourg. C'est là que son éducation théosophique se compléta par une merveilleuse découverte. La moitié de l'horizon céleste était encore voilée à ses yeux. La lumière se fit, quand un jour son

(3) Œuvres posthumes, t. I, p. 9 et 59.

amie Mme Boechlin lui traduisit une page de Boëhm. Ce fut une date mémorable, le plus grand événement de sa vie. Il avait près de cinquante ans alors, ce qui ne l'empêcha pas de se livrer avec une sorte de passion à l'étude de la langue allemande, pour étudier dans le texte même le grand mystique. C'était en 1791, et, certes, *l'Aurore naissante*, ou *les Trois Principes*, occupait l'esprit de Saint-Martin plus que le drame de la Révolution, toujours croissant en intérêt passionné et en terreur. Il reconnaissait vaguement dans Boëhm la tendance de son propre mysticisme, un essai désespéré pour concilier l'idée chrétienne avec le panthéisme confus des théosophies orientales, altérées par les traditions du moyen-âge.

L'année suivante lui amena la faveur d'une amitié précieuse, celle de Kirchberguer, baron de Liebisdorf, qui entretint avec lui pendant sept années un commerce mystique de lettres où les plus délicats problèmes de la théosophie sont abordés, sinon résolus. Nous en ferons notre profit. On comprend la sérieuse importance que nous donnons à ces lettres intimes. Les mystiques, on le sait, ne livrent le dernier secret de leur pensée qu'aux initiés, et laissent volontiers l'auditoire profane au vestibule du temple. Avec Kirchberguer, nous entrons au fond du sanctuaire. Nous verrons si le voile mystique en tombant nous révélera quelque vérité inconnue, et si l'on ne peut pas dire, en général, que l'idée qui se cache avec tant de soin ne fuit la lumière que parce qu'elle la redoute.

Pendant que ce commerce paisible se tenait entre les deux illuminés, la Révolution poursuivait son cours. Tandis que tout s'ébranle, il est curieux de contempler l'âme impassible de Saint-Martin. Il ne sortit pas un instant du rôle qui convenait à son caractère mystique. Ni trouble,

ni passion, ni colère; des jugements calmes, l'impartialité et le sang-froid conservés dans le tumulte; l'illuminé s'efforçant, à travers les ruines, d'apercevoir un coin du ciel et de lire les décrets divins jusque dans le sang des victimes. Il ne condamne pas, il interprète; il ne maudit pas, il juge; il est sévère, mais pour tous les partis. Patricien de naissance, religieux d'instinct et de raison, il fait aux nobles et aux prêtres la part de leurs erreurs, de leurs aveuglements, de leur expiation nécessaire; mais il n'est pas dupe de ces principes de fraternité et de liberté nouvelles qu'un peuple proclame une pique à la main. Il a des sentences sévères pour flétrir les excès du peuple, comme il a su trouver de nobles paroles pour condamner un patriciat dégénéré et un clergé amolli. « Dieu » a voulu, dit-il, que je visse tout sur la terre; j'y avais vu » long-temps l'abus de la puissance des grands; il fallait » bien que j'y visse ensuite l'abus de la puissance des pe- » tits (1).» C'est là le ton habituel de ses jugements, simple et ferme.

Il avoue que plus d'une fois il a été dans une perplexité profonde, en considérant le sort de tant de personnes qui ont eu l'air d'être comme abandonnées de la Providence (2). « Mais comme j'ai cru, dit-il, à la main de Dieu » dans notre révolution, je puis bien croire également qu'il » est peut-être nécessaire qu'il y ait des victimes d'expia- » tion. » Ces pensées si profondément empreintes du sentiment de la Providence, ce dogme austère de la nécessité du sacrifice, Saint-Martin les reprendra plus tard pour les

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 113.

(2) Ibid., p. 87.

développer dans sa *Lettre à un ami sur la Révolution*, que nous aurons à juger ailleurs. Nous ne nous occuperons ici que de préciser son rôle et de dessiner en quelques traits son attitude pendant la Révolution. Cette attitude fut celle de la dignité dans le trouble public, de la fermeté dans la terreur de tous, du calme des sens et de l'âme dans la tempête.

Noble et chevalier de Saint-Louis, il n'émigra pas : il acquitta fidèlement sa dette à la patrie, en remplissant tous ses devoirs de citoyen. Lui-même nous apprend qu'il montait sa dernière garde en l'an II au Temple, où était alors détenu le fils infortuné de Louis XVI. Trois ans auparavant, l'Assemblée nationale l'avait compris sur la liste des candidats proposés pour le choix d'un gouverneur du dauphin ; la liste comprenait avec son nom, celui de Berquin, de Sieyès, de Condorcet et de Bernardin de Saint-Pierre. « L'idée d'un tel choix, disait-il plus tard, » n'avait pu venir que de quelqu'un qui ignorait combien » j'étais peu propre à cet emploi. » On le voit, à l'occasion, Saint-Martin savait se rendre justice.

Proscrit quelque temps de Paris, en sa qualité de noble, il fut chargé par les autorités de sa commune de dresser l'état des livres donnés à la ville d'Amboise par le département, héritier des bibliothèques monastiques. Il se consola bien vite de sa passagère infortune en rencontrant, parmi les livres dont il dressait le catalogue, une *Vie de la sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, un trésor de mysticité. Il s'empressa d'envoyer la chère Carmélite à son ami Kirchberguer.

Mais dans ces temps si profondément troublés, les rêves du mysticisme n'étaient pas même un abri contre les soupçons de la police étrange qui se faisait alors. On lui

renvoya un jour une lettre de Kirchberguer, avec le cachet rouge du comité de surveillance. Il recommande instamment la prudence à son ami : « Étendez-vous » moins, lui écrit-il, sur les détails des choses particulières; parce que cela doit être obscur pour les autres, et » ce qui est obscur est suspect...» Et encore : « Les papiers » publics auront pu vous instruire des extravagances spirituelles que des fous et des imbéciles viennent d'exposer aux yeux de notre justice révolutionnaire. (1). » La conclusion est toujours la prudence, la circonspection. Il paraît même, à ce que prétend M. Gence, qu'un mandat d'arrêt fut lancé contre Saint-Martin, à l'occasion des folies mystiques de Catherine Théot. La Convention n'était pas habituée à faire ces subtiles différences entre les illuminés. En haine de Robespierre, elle avait livré à la mort ces nouveaux sectaires qui n'étaient justiciables que du ridicule. Heureusement le mandat ne reçut pas d'exécution, et Saint-Martin resta libre.

La Convention, débarrassée du joug de Robespierre, sembla vouloir effacer les souvenirs sinistres qui s'attachaient à son nom par quelques nobles institutions. Les écoles normales sortirent d'une grande pensée, d'une pensée vraiment nationale. Le décret du 3 brumaire an III reconstituait les bases de l'instruction publique en France. Napoléon devait reprendre plus tard, en la complétant, l'idée féconde de la Convention. Chaque district désignait un élève pour les écoles normales. Saint-Martin fut choisi à Amboise. « On m'a fait l'honneur de me choisir pour » cette mission, écrit Saint-Martin; et il n'y a plus que

(1) Correspondance, 14 mai 1794 et 23 juin.

» quelques formalités à remplir pour ma propre sûreté.
» Cette mission peut me contrarier sous certains rapports;
» elle va me courber l'esprit sur les simples instructions
» du premier âge; elle va aussi me jeter un peu dans *la*
» *parole externe*; mais elle me présente aussi un aspect
» plus consolant : c'est celui de croire que tout est lié
» dans notre grande Révolution, où je suis payé pour voir
» la main de la Providence. Alors il n'y a plus rien de
» petit pour moi. Et ne fussé-je qu'un grain de sable dans
» le vaste édifice que Dieu prépare aux nations, je ne dois
» pas résister, quand on m'appelle (1). » N'est-ce pas là une modestie sincère et noble; et n'est-on pas touché de voir cet homme excellent, déjà avancé en âge, honoré comme un apôtre dans l'intimité de la secte, qui, dans l'espérance de faire un peu de bien, accepte cette mission pénible? « On ne m'a choisi, dit-il encore, qu'en craignant
» que je n'acceptasse pas; et j'ai eu le bonheur de voir le
» président du district verser des larmes de joie, quand
» j'ai déclaré que j'acceptais. Cela seul m'allège beaucoup
» le fardeau. »

Le fardeau était lourd, en vérité, la mission pénible à tous égards. La petite fortune de Saint-Martin ne le mit pas à l'abri des besoins dans cette terrible année de 1795, où le discrédit des assignats, la famine et la rigueur de l'hiver éprouvaient rudement les plus stoïques courages. Ce qui lui suffisait pour vivre dans l'aisance à Amboise, fut à Paris presque de la pauvreté, à cause des circonstances. Du reste, il faut voir de quel ton simple il parle de ces privations : « Je gèle ici, faute de bois, au lieu que

(1) Correspondance, brumaire an III.

» dans ma petite campagne je ne manquerais de rien; mais » il ne faut pas regarder à ces choses-là : faisons-nous es- » prits, il ne nous manquera rien (1). »

Les écoles normales s'ouvrirent enfin, après de longs délais ; mais elles répondirent mal à son espoir. « Ce n'est » encore, dit-il, que le *spiritus mundi* tout pur, et je vois » bien qui est celui qui se cache sous ce manteau (2). » L'ingénieux Garat, professeur d'analyse, ne se doutait pas à coup sûr qu'il cachait ainsi le diable sous son manteau. Saint-Martin ne s'y trompa pas un seul instant. Habitué à ces rencontres, il vit tout de suite à qui il avait affaire, et il prépara ses armes. Sensualisme, matérialisme, scepticisme, tout cela n'était pour le mystique que la philosophie de l'ange déchu. Garat n'était que le prête-nom de l'enfer.

Saint-Martin n'hésita pas, et son agression ne fut pas sans courage. Par une étrange combinaison des événements et des idées, l'idéologie semblait avoir lié sa destinée à celle des principes de 89. Le sensualisme, qui, logiquement, aboutit à la négation des droits et des devoirs, avait fait alliance avec les doctrines nouvelles. Une théorie qui ne devait faire que des esclaves, en proclamant la règle de l'intérêt, avait produit dans quelques hommes, par une contradiction honorable, une politique de liberté. Attaquer l'idéologie pouvait sembler un acte audacieux : c'était attaquer les proscrits de la veille, les puissants du jour, tombés avec la Gironde, revenus avec la révolution modérée, après les jours sanglants.

---

(1) Correspondance, 4 janvier 1795.
(2) Correspondance, 25 février.

N'était-ce rien, d'ailleurs, pour un homme d'un caractère timide, ennemi de la foule et isolé du public par l'étrangeté de ses idées, de prendre ainsi la parole devant deux mille personnes « à qui, disait-il naïvement, il fau- » drait auparavant refaire les oreilles? »

Saint-Martin l'osa cependant. Il se leva dans la séance du 9 ventôse an III, et lut un discours ferme et mesuré contre les tendances générales du cours de Garat. Ce fut le prélude d'une longue discussion où Saint-Martin, devenu le champion du spiritualisme, et pressé par la polémique, apporta des qualités tout-à-fait nouvelles et comme étrangères aux habitudes de son esprit, la brièveté, la clarté, la précision. On peut voir les détails de ce procès vif et pressant au tome III des Débats des Ecoles normales. Nous l'examinerons plus tard du point de vue philosophique. Qu'il nous suffise de marquer ici la fermeté de son attitude en face d'un adversaire aussi habile et aussi exercé que Garat.

Le professeur, blessé dans ses idées les plus chères, voulut répondre à ce nouvel antagoniste, et une discussion publique s'engagea, dans laquelle l'idéologue fit preuve, il faut le dire, de plus d'agilité que de franchise, éludant les questions embarrassantes, humilié de son embarras même, dissimulant assez mal son dépit, prenant son adversaire sur des détails, jouant sur des équivoques, au lieu de poser le débat avec une sincérité philosophique, dans ses termes simples et vrais. Saint-Martin ne céda pas un pouce de terrain. Gêné dans sa libre défense en public, il écrivit à Garat une longue lettre, qui fut imprimée; lettre très-noble de ton, très-sincère d'accent, vive et spirituelle, et qui lui assura tous les honneurs de la discussion. La victoire lui resta, et le champ de bataille aussi. Garat ne

répondit rien à cette lettre, si vive et si décidément triomphante, n'osant s'avouer ni spiritualiste, parce qu'il ne l'était pas, ni matérialiste, parce que le mot lui faisait peur, et donnant ainsi pleinement raison à Saint-Martin, qui lui reprochait amèrement ce défaut de franchise et de courage. On ne fait pas de la philosophie avec des compromis, et c'est déclarer sa défaite que de capituler avec sa conscience. Saint-Martin triomphe : il écrit à son ami qu'il a jeté une pierre dans le front de *Goliath* en pleine assemblée, et que les rieurs n'ont pas été pour lui, tout professeur qu'il est. Du reste, il sait bien que le débat ne peut avoir d'autre suite. C'est un devoir qu'il a rempli, rien de plus.

On peut s'étonner que, racontant son séjour aux écoles, le nom de Bernardin de Saint-Pierre ne soit pas venu sous sa plume. Il avait dû assister à la leçon d'ouverture et applaudir, avec l'auditoire ému, à cet exorde si connu : « Je suis père de famille, etc. » Il n'en dit rien pourtant. Une seule fois, dans ses œuvres, il parle de Bernardin, par allusion seulement, et sans une grande faveur. Sans doute, le déisme des *Harmonies et des Études* n'était, aux yeux de l'illuminé, qu'un spiritualisme très-insuffisant. On le sait, les idées de Bernardin sont bien plutôt encore une philosophie sentimentale de la nature qu'une religion.

Les écoles normales ne se soutinrent pas; le projet avait été conçu dans un but élevé, mais étudié seulement dans sa généralité; il devint presque inapplicable en dehors du décret qui l'organisait. Les détails tuèrent l'institution; on *enterra* les écoles, comme dit Saint-Martin, le 30 floréal. Mais Saint-Martin n'avait pas perdu son temps à Paris; il avait rallié autour de lui quelques piétés

ardentes, quelques amitiés précieuses ; ce fut un regret bien vif quand il dut partir : « car, dit-il, je n'ai dans » ma province aucune liaison dans mon genre, et ici j'en » ai plusieurs... Tous mes amis sont animés de la foi la » plus vive dans les vertus de notre divin réparateur, ce » qui me rend leur commerce doux et salutaire. » Mais en partant, il avait promis à ses amis de revenir « lorsqu'il » aurait terminé quelques affaires, et que les subsistances » seraient devenues moins rares. » Il tint sa promesse et revint bientôt à Paris, où il vécut, s'occupant exclusivement de ses ouvrages et de ses amis.

Il n'oublia pas cependant sa terre natale : quoiqu'il y eût peu de sympathies mystiques, il revenait de temps à autre la visiter. C'était là que la Providence avait placé son berceau, et plus tard la tombe de son père. Ces deux souvenirs consacraient pour lui la ville d'Amboise et sa douce campagne. Il avait au plus haut degré les vertus de famille, le culte des pénates, la religion du foyer. L'amour filial, lui-même nous l'apprend, avait été un des sentiments les plus vifs de son cœur. Il avait entouré des soins les plus tendres les dernières années de son père, et c'est dans sa correspondance qu'il faut voir en quels termes simples et touchants s'exhala sa douleur, quand il eut le malheur de le perdre, en 1792.

Le nom de la ville d'Amboise revient souvent dans ses pensées intimes. Il nous raconte avec émotion une visite qu'il fit à deux Anglais qui occupaient sa maison natale dans le grand marché de la ville. « J'y ai éprouvé, dit-il, » une sensation douce et attendrissante (1), en revoyant des

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 46.

» lieux où j'ai passé mon enfance, et qui sont marqués » par mille circonstances intéressantes de mon bas-âge. » Son âme adhérait ainsi, par une affinité naturelle, à tous les lieux où elle avait vécu. En les revoyant, elle croyait se retrouver elle-même, et ressaisir quelque chose de son passé. On aime à retrouver l'accent simple et le ton naturel dans un mystique. Toutes les fois que dans Saint-Martin l'illuminé cède la place à l'homme, c'est avec un vrai charme.

Saint-Martin fit partie, en 1795, des assemblées électorales dans son département; mais ce fut là son dernier acte public. Il sembla se retirer de plus en plus dans ses domaines spirituels, inaccessibles aux échos du monde. La gloire de Bonaparte put seule distraire sa pensée des hautes contemplations. Il le juge avec une franche sympathie, voisine de l'admiration. « Je le regarde, disait-il » après la victoire de Marengo, comme un instrument tem» porel de la Providence (1). » Le hasard qui sauva Bonaparte dans l'affaire de la rue Saint-Nicaise est interprété de haut par Saint-Martin; il y voit une consécration divine.

Enfin il prophétisait, mais d'une manière quelque peu ténébreuse, du fond de sa solitude. La paix continentale de 1801 ne lui fit aucune illusion. « C'est le 30 ventôse, » dit-il, la veille de l'équinoxe du printemps (époque sym» bolique et sacrée), que la paix continentale a été publiée » à Paris; la pompe a été modeste, la joie médiocre, le » temps assez mauvais. En général, tout ce qui a été os» tensible dans cette époque semble d'accord avec ce qui

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 117.

» est caché, savoir, que cette pacification externe et cet » ordre apparent ne sont pas le terme où la Providence ait » eu exclusivement l'intention de nous conduire. » Il est vrai que la prophétie reste dans des termes assez obscurs et vagues, et qu'on ne sait trop ce qu'il entend par le but dernier du voyage, « qui est, dit-il, de nous faire entrer » dans la capitale de la vérité. » Nous ne savons quelle est cette mystérieuse capitale ; mais, en tout cas, nous savons fort bien que Saint-Martin n'est pas ce conquérant mystique qui doit nous y faire pénétrer; et s'il y a, en effet, quelque part une terre promise pour les théosophes, tout au plus Saint-Martin en est-il le Moïse. Quel en sera le Josué ?

Nous n'avons encore étudié dans Saint-Martin que le côté par où il touche aux événements ou aux personnes de son temps. Sa vie intime a des secrets où nous n'avons pas pénétré. C'est ici que va se placer naturellement l'étude de ce caractère plein de contrastes et de bizarreries. C'est surtout au déclin de ses années que se marquent avec plus de force les traits distinctifs de sa physionomie morale. Il vit plus que jamais au dedans; il fuit plus que jamais la foule, pour se réfugier dans le demi-jour discret des amitiés mystiques. Il ne fait pas *de bruit;* il aime mieux faire *du bien*, silencieusement et dans l'ombre. C'est sous ce demi-jour favorable au mystère que nous placerons cette analyse, où nous tâcherons de démêler, à travers les particularités de l'homme, le caractère général de ces illuminés, et la marque constante de ces âmes frappées d'un délire sacré, que nous ne pouvons contempler sans une secrète sympathie, sans une pitié presque affectueuse.

---

§ II.

A la démence qui se croit inspirée, ou à l'orgueil qui se dit favorisé de Dieu, ce n'est pas la conviction et le sérieux qui font défaut. Etrange phénomène! Des hommes naissent, semblables à nous par la même poussière, par les mêmes infirmités, les mêmes misères, et ces hommes se déclarent prédestinés. Ils se portent pour l'organe du Ciel et le bras droit du Verbe. Ils ne doutent de rien, surtout d'eux-mêmes : quand ils parlent, c'est Dieu qui a la parole ; quand ils agissent, c'est Dieu qui agit en eux!

Orgueil ou démence, quelle que soit la cause mystérieuse qui agite les illuminés, chez tous cette conviction naïve existe. Il semble que Dieu ne soit occupé qu'à faire de leur vie un miracle perpétuel. Il compose pour eux des destinées d'exception. Saint-Martin s'écrie qu'il est *venu dans le monde avec dispense* (1). Dieu dirige tous les événements de sa vie ; il le traite comme son favori ; il a pour lui d'extraordinaires prédilections. « J'ai dit quel-» quefois, s'écrie-t-il, que Dieu était ma passion ; j'aurais » pu dire avec plus de justice que c'est moi qui suis la » sienne, par les soins continus qu'il m'a prodigués, et par » ses opiniâtres bontés pour moi (2). »

Du reste, ne croyez pas qu'il ignore à quel prix s'achète cette amitié divine. Si la souffrance est la rançon de l'âme, quelle rançon ne devra-t-il pas solder pour une âme plus haute et une destinée plus glorieuse? Il le sait,

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 99.

(2) Œuvres posthumes, t. I, p. 108.

il le dit, il en conçoit un juste orgueil. Pour que le vase d'élection soit précieux aux yeux du Seigneur, il faut que le vase s'emplisse de larmes jusqu'aux bords. Le mal inonde la surface du globe, et le monde semble ne pas s'en apercevoir; il va à ses fêtes, à ses joies, à l'abîme. Dans cette solitude, que les hommes font autour de Dieu, il y a heureusement des hommes choisis, des élus dont la destinée semble être de souffrir pour racheter la corruption et pour expier le crime. Ces élus sont des hommes de douleur; douleur mystique, bien entendu; larmes secrètes, sacrifices accomplis dans l'extase; agonie qui ne va pas au-delà de la méditation! Leur emploi est de pleurer. Ils sont comme ces fontaines publiques dont parle Bossuet, et qu'on n'élève que pour les répandre. Tel est le singulier rôle que Saint-Martin remplit ici bas. « La » couleur réelle de mon caractère, dit-il, c'est la douleur » et la tristesse, à cause de l'énormité du mal. » Il semble qu'il soit dans le monde comme une victime expiatoire. La terre est l'autel; c'est Dieu qui est le grand-prêtre et le sacrificateur. Au milieu des hommes oublieux et frivoles, il se compare, dans une page singulière, au *Robinson de la spiritualité* (1); bien plus, à *Jérémie*. Mais que dit-il! Jérémie pleurait sur Jérusalem; lui est plus encore, et mieux, il est le *Jérémie de l'universalité* (2). Étrange et immense orgueil!

Admirez les contrastes dans lesquels semble se jouer la capricieuse nature de ces illuminés. Croirait-on que ce *Jérémie universel* avait des prétentions à la gaieté? Dans

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 65.

(2) *Ibid.*, p. 103.

de nombreux passages, où il nous a laissé comme un médaillon de sa physionomie, il assure qu'il est parfois obligé d'arrêter sa plume au moment où un mot trop libre va en sortir! Ajoutons que, par malheur, sa plume ne s'est pas toujours arrêtée à temps. Ses plaisanteries sont d'un goût équivoque; le rire va mal à cette figure austère. Ses facéties sont subtiles, bizarres, parfois triviales; tout, excepté plaisantes. Voyez plutôt le poème du *Crocodile*, cette lourde excentricité de quatre cents pages! Disons donc que ce penchant si vif pour la gaieté fut toujours, chez Saint-Martin, à l'état de penchant trompé et de passion malheureuse. Il est, par essence et avant tout, mystique; il a les aspirations, les élans, les mélancolies de l'extase et de la méditation. Quand il sort de son naturel, sa chute est lourde.

Mystique, il avait au plus haut degré le tempérament de son esprit.

On a remarqué depuis long-temps que les esprits plus particulièrement portés à ces idées semblent n'être attachés à la terre que par des liens fragiles. Ils ont un corps, mais ils s'en aperçoivent à peine, si ce n'est pour souffrir. La souffrance ou la faiblesse du corps disposent naturellement l'âme au mysticisme. Supposez à cette âme une piété ardente, et vous la verrez aussitôt chercher vers le ciel son issue naturelle et sa délivrance. Le corps ne sera plus pour elle qu'une épreuve préalable, ou qu'un châtiment expiatoire. La mort n'est pas, à son gré, la vie qui finit, c'est la vie qui commence.

Saint-Martin pensait ainsi, et l'on peut croire que la faiblesse naturelle de son tempérament ne fut pas étrangère à la direction de ses pensées, uniquement tournées du côté du ciel. Sa santé était fragile, son corps chétif.

Nous avons sous les yeux un portrait de Saint-Martin très-jeune. La figure est douce, bienveillante, touchée d'une secrète mélancolie. Les yeux sont expressifs, la bouche est fine, le front noble et plein de pensée. M. Tournyer, son petit-neveu, nous a dit qu'il avait le teint frais et coloré. Mais c'étaient là plutôt des apparences que de la santé. Il souffrait souvent; et, quoique ne se ménageant pas la douleur, et menant la vie d'un anachorète, il ne se méprenait pas sur la faiblesse réelle de son tempérament. Il sentait les ressorts de sa vie fragile prêts à se briser à chaque instant. « Ma faiblesse physique a été telle, » dit-il, et surtout celle des nerfs, que, quoique j'aie joué » passablement du violon pour un amateur, mes doigts » n'ont jamais pu vibrer assez fort pour faire une cadence. » Il disait ailleurs, d'une manière charmante et pittoresque : « *On ne m'a donné de corps qu'un projet* (1). »

Toute sa force semblait se réfugier dans sa pensée. Il était de ces mystiques qui ont comme une terreur des sensations agréables et un remords du bonheur. Il faisait, pour éviter la jouissance, ce que tant d'autres font pour l'atteindre. A chaque instant, on voit revenir sous sa plume cette pensée, d'un ascétisme rigoureux, que le plaisir est une tentation, la volupté un piège, que consentir à la sensation agréable, c'est pécher. Le monde n'était pour lui qu'un vaste théâtre de folies. Tous ses plaisirs sont empoisonnés dans leur source; car tous viennent de la matière, qui est maudite. Il faut sortir de ce monde pour être guéri. Aussi disait-il que l'autre monde lui paraissait être le *véritable hôpital de celui-ci*. L'homme n'étant sur

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 3, 11.

la terre que pour enfanter son âme au ciel, le vrai sage est celui qui, méprisant son corps, n'a de regard que pour cette vie supérieure dont il a le pressentiment. « Il m'a » semblé quelquefois, dit-il, que j'étais gros de mon âme, » et que je ne pouvais en accoucher qu'en sortant de ce » monde (1). »

Il vivait ainsi plus par l'esprit que par le corps, méprisant la jouissance ; mais les mépris les plus sublimes n'exposent souvent qu'à des tentations plus fortes. Il semble qu'il ait eu de tout temps un certain penchant pour les femmes, et que ce penchant ne fut pas toujours réprimé sans peine. « Dans l'ordre de la matière, dit-il, j'ai été » plutôt sensuel que sensible. »

Il se décida, malgré tout, au célibat. Les raisons qu'il en donne sont presque toutes tirées des saintes nécessités de son sacerdoce. Il raconte dans sa correspondance qu'il fut, en une certaine circonstance, sur le point de conclure un mariage très-avantageux. Avant de se décider, il pria ; et il lui fut dit intellectuellement, mais très-clairement : « Que, depuis que le Verbe s'est fait chair, nulle chair ne » doit disposer d'elle-même sans qu'il en donne la per- » mission. » Ces paroles le pénétrèrent profondément, et, quoiqu'elles ne fussent pas une défense formelle, il se refusa à toute négociation ultérieure. Même réponse, en pareille circonstance, avait été faite à Gichtel, l'ami et le disciple de Boëhm.

Nous aimons mieux ces autres motifs, allégués ailleurs par Saint-Martin : « Une des raisons qui s'opposèrent à mon » mariage, a été de sentir que l'homme qui reste libre n'a

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 107.

» à résoudre que le problème de sa propre personne, mais » que celui qui se marie a un double problème à résou- » dre (1). » Et ailleurs : « Je sens au fond de mon être » une voix qui me dit que je suis d'un pays où il n'y a » point de femmes. »

Il avait ainsi pour les femmes un attrait combattu, une sympathie non sans quelque terreur. « Depuis que j'ai ac- » quis de profondes lumières sur la femme, je l'honore et » l'aime mieux que pendant les effervescences de ma jeu- » nesse, quoique je sache aussi que sa matière est encore » plus dégénérée et plus redoutable que celle de l'homme. » Il maudit la *matière* de la femme (nous demandons pardon du mot, quelque peu brutal); mais il se sent instinctivement attiré par la douceur de son âme, la facilité de ses sympathies, la grâce de sa vertu. Il revient très-souvent sur l'opposition de la nature et des qualités des deux sexes, qui fait que l'un et l'autre se complètent dans l'ordre théosophique comme dans l'ordre naturel : « La femme est » meilleure; l'homme est plus vrai.—L'homme a en pro- » pre le don des opérations, et la femme celui de la prière. » — L'homme est l'esprit de la femme, et la femme est » l'âme de l'homme.—Si Dieu, dit-il, pouvait avoir une » mesure dans son amour, il devrait aimer la femme plus » que l'homme... Le fond du cœur de la femme est peut- » être moins vigoureux que le cœur de l'homme; mais il » est moins susceptible de se corrompre de la grande cor- » ruption... Elle est, dit-il ailleurs, plus sensible que sen- » suelle (2).

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 29.

(2) *Ibid.*, *passim*.

» Par sa constitution, par sa douceur et par les soins » charitables auxquels elle est propre, elle démontre bien » qu'elle était destinée à une œuvre de miséricorde..... » L'homme paraît n'être que l'ange exterminateur de la » divinité; la femme en est l'ange de paix. Qu'elle ne se » plaigne pas de son sort : elle est le type de la plus belle » faculté divine (1). »

C'est ainsi que, tour-à-tour effrayé et séduit, défiant et enthousiaste, Saint-Martin passe de l'anathème au dithyrambe. Il signale parfois le danger en des termes pleins d'amertume; plus souvent il semble l'oublier. Nous savons qu'il eut commerce d'amitié avec plusieurs femmes très-nobles et très-distinguées, dont on nous permettra de dire un mot. A côté de Fénelon, l'historien du quiétisme marque le groupe des dames illustres qui, d'un cœur charmé, suivaient ce beau génie sur le penchant de l'abîme. Le caractère tendre et timide du Philosophe inconnu, sa sensibilité délicate, sa doctrine pleine d'aventures, présentaient aussi à ses nobles amies un vif attrait.

Il y a dans le cœur des femmes un fond naturel de mysticisme; mais chez elles le sentiment mystique n'est qu'une grâce et qu'un charme de plus, quand il se range sous la règle de la vie pratique. Il ne devient un péril qu'en devenant exclusif. Il aboutit alors à une sorte d'extase permanente, qui fait de la vie entière un rêve exalté.

Ces femmes, ainsi entraînées par le goût du surnaturel, ne gardent plus qu'une raison incertaine et qu'une liberté précaire. Elles sont en proie à toutes les illusions, à toutes les fantaisies du sens individuel. Un besoin fiévreux d'é-

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 282.

motion s'empare de ces âmes malades : elles s'abandonnent sans résistance au vertige, et se font de l'effroi mystique une étrange volupté. Elles aiment à se construire dans les nuages je ne sais quelle patrie ténébreuse. Peu leur importe qu'on les trompe ou qu'elles se trompent, pourvu que leur illusion soit une jouissance de plus; elles ne discutent pas ce qui les charme.

La duchesse de Bourbon était une conquête aisée pour les doctrines occultes. Son imagination exaltée se maintenait malaisément dans les limites de l'orthodoxie. La sensibilité romanesque qui avait long-temps agité sa vie devait trouver un aliment naturel dans les songes mystiques. Séparée de son mari, qui avait émigré, un heureux hasard lui amena Saint-Martin, et de ce hasard naquit une vive et durable amitié. L'illuminé dévoua à sa nouvelle élue toute l'ardeur d'une âme chaste. C'est de cette noble amie qu'il a pu écrire ces mots touchants : « J'ai pu l'aimer aussi purement que j'aime Dieu ». Dieu était le lien de leur amitié, leur méditation constante; mais l'esprit mystique mêlait bien des chimères à ces nobles entretiens. L'illuminisme leur ouvrait dans la région des rêves, à la lueur d'un crépuscule fantastique, des perspectives illimitées.

Il logeait chez elle quand il venait à Paris. Il disait de sa noble hôtesse à son ami Kirchberguer : « Qu'on ne pouvait » porter plus loin les vertus de la piété et le désir de tout » ce qui est bien. C'est vraiment un modèle, et surtout » pour une personne de son rang (1). » Il faut bien reconnaître que l'éloge est exagéré, même au point de vue de

(1) Correspondance, 28 septembre 1792.

Saint-Martin, qui plus qu'un autre aurait le droit d'être partial. Tout ne lui plaisait pas dans la princesse : il combattait en elle l'ardeur irréfléchie qui la portait au *merveilleux de l'ordre inférieur*. La princesse voulait à tout prix être étonnée, effrayée. Elle fréquentait les somnambules ; elle s'émerveillait des extases de la fameuse *Suzanne Labrousse ;* mais elle se trouvait là en mauvaise compagnie, et son imagination la rendait la dupe de toutes les illusions grossières. Ce fut en vain que Saint-Martin essaya de la retirer de cette voie périlleuse, en écrivant pour elle son *Ecce Homo*, un de ses meilleurs ouvrages. De guerre lasse, *il la laissa*, dit-il, *dans sa mesure ;* il ne l'admit jamais au banquet des forts, à la lecture de Boëhm : « C'était une nourriture trop substantielle pour son es-« prit. »

Mme de Lusignan et Mme de la Croix étaient aussi de l'intimité de Saint-Martin. Mme de Clermont-Tonnerre le connaissait et l'aimait. Il faisait un état tout particulier des vertus mystiques de Mme de la Croix, fameuse dans la secte par ses ravissements d'esprit. Saint-Martin avoue cependant avec ingénuité que Mme de la Croix ne lui a donné à cet égard que des preuves négatives.

Il vivait ainsi dans le commerce assidu de ses nobles amies, les dominant à la fois par la dignité du caractère et par le mystère de la pensée. Il trouvait dans cette société une crédulité prête aux dernières épreuves. Ni objections à réfuter, ni sarcasmes à craindre. C'était tout profit. On dirait pourtant qu'il ait eu plus d'une fois à se plaindre de l'indiscrète impatience de ses chères élues. « Il y a un » grand inconvénient, dit-il, à vouloir instruire la plupart » des femmes sur les grandes vérités. C'est que ces vérités-» là ne s'enseignent bien que par le silence, tandis que

» tout le besoin des femmes est que l'on parle et qu'elles » parlent ; et alors tout se désorganise, comme je l'ai » éprouvé plusieurs fois. »

Ce goût pour la société des femmes tenait, au reste, à l'inclination très-vive qu'il avait en général pour la bonne compagnie. Il recherchait surtout les âmes pures et nobles. Il sentait sa pensée s'élever dans leur commerce et l'inspiration affluer, comme si les consciences honnêtes étaient un organe naturel et un intermédiaire favorable entre l'esprit et lui : « C'est ordinairement, dit-» il, auprès des hommes purs et vertueux que je reçois de » salutaires idées sur la grandeur de Dieu, sur notre mi-» sère, et sur les avantages de la prière. Auprès des hom-» mes élevés dans l'esprit, mon esprit s'élève avec eux. » Son temps n'était même pas perdu auprès des impies et des philosophes, car alors « son esprit s'irritait et rece-» vait presque toujours des solutions plus fortes et plus » vraies que leurs arguments. »

La société qu'il voyait était donc très-mêlée de croyants et d'incrédules, comme le siècle lui-même. Il cite, et dans un ordre assez confus, le marquis de Lusignan, le curé de Saint-Sulpice, Tersac, le maréchal de Richelieu, le duc d'Orléans, le chevalier de Boufflers, et bien d'autres. Ses mœurs douces et faciles, ses façons, qui étaient très-belles, lui rendaient ces liaisons aisées, et l'austérité de son caractère imposait silence à la plaisanterie. Il était aimé et recherché. On l'invitait avec curiosité, et l'on avertissait mystérieusement les amis que l'on aurait à sa soirée le *Philosophe inconnu*. Plusieurs, sans doute, accouraient avec un fol espoir de voir des prodiges, d'entendre des bruits. A la place de l'*homme des visions*, ils ne trouvaient qu'un homme simple et grave, qui parlait de

Dieu d'un ton ému. Pour lui, il n'aimait et ne recherchait que les sociétés où l'entretien était élevé, sérieux. Autant il goûtait les charmes d'un cercle choisi, autant il détestait les fadeurs et les frivolités à la mode. Il pensait que c'est profaner son âme, ce vase d'élection, que de la remplir jusqu'au bord de ces souillures, de ces ignorances, de ces vanités du monde. « Quand les hommes sages, dit-il, » après s'être remplis des influences de la vérité, vont se » répandre dans le monde, ils y perdent le plus souvent » ce qu'ils avaient acquis. Ils sont comme les ouvriers qui » vont manger et boire au cabaret, le dimanche, tout ce » qu'ils ont gagné dans la semaine. » Sa verve, doucement inspirée, n'épargnait ni les frivolités, ni les sottises, ni les ridicules. Au milieu de cette société sceptique et blasée, le rôle de l'illuminé semble grandir. Il vient ravir quelques pensées pour Dieu à ces préoccupations exclusives de jouissance, et quelques cris d'admiration à ces âmes qui n'avaient plus de soupirs que pour la matière.

Nous avons vu qu'il eût aimé à connaître Rousseau, qui fut une des passions de sa vie. Il avait un goût très-vif pour tous les écrivains dont les idées semblaient offrir avec les siennes quelque lointaine analogie. Il parle en termes touchants de la conversion de Laharpe, qu'il eût vivement désiré voir avant sa mort. Un de ses bonheurs les plus vivement sentis fut son entrevue avec Châteaubriand, un an avant de mourir. Il avait, dans le *Ministère de l'Homme-Esprit*, vivement critiqué d'un point de vue élevé une des idées fondamentales du *Génie du Christianisme*, la démonstration de la vérité religieuse par l'éclat des beaux-arts et la gloire des lettres. Mais il se plaisait à reconnaître, dans le livre de Châteaubriand, un zèle ardent, des aspirations, sinon des inspirations, le sentiment poé-

tique, sinon l'âme de la religion. Il fut donc heureux de le rencontrer dans un dîner arrangé pour cela chez M. Neveu, le peintre, dans une chambre haute du palais Bourbon. Le récit nous en a été conservé dans ses fragments (1).

Châteaubriand raconte la même soirée, et, certes, le rapprochement des deux récits est piquant; c'est une bonne fortune pour la critique. Ils se virent tous les deux avec curiosité, avec intérêt; mais Châteaubriand avec une curiosité disposée au sarcasme, Saint-Martin avec l'intérêt d'une franche sympathie. Châteaubriand a noté les détails de l'entrevue dans une évidente intention de raillerie très-légère; il exagère le portrait, il en fait la charge; voyez plutôt (2) : « J'arrivai au rendez-vous à six heures; le philo-
» sophe du ciel était déjà à son poste.... M. de Saint-Mar-
» tin, qui d'ailleurs avait de très-belles façons, ne pro-
» nonçait que de courtes paroles d'oracle. Neveu répon-
» dait par des exclamations...; je ne disais mot.... M. de
» Saint-Martin, s'échauffant peu à peu, se mit à parler
» en façon d'archange; plus il parlait, plus son langage
» devenait ténébreux... Depuis six mortelles heures, j'é-
» coutais et je ne découvrais rien. A minuit, l'homme
» des visions se lève tout-à-coup; je crus que l'esprit
» descendait, mais M. de Saint-Martin déclara qu'il était
» épuisé; il mit son chapeau, et s'en alla. »

Certes, chaque trait porte, et l'ironie est maniée de main de maître. Mais attendez; le cruel railleur a changé

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 130.

(2) Mémoires d'outre-tombe, 4e vol., p. 76.

de ton, il s'est amendé, il s'est ravisé tout d'un coup, et il a écrit ces lignes touchantes :

« Il me prend un remords : j'ai parlé de M. de Saint-
» Martin avec un peu de moquerie; je m'en repens. M. de
» Saint-Martin était, en dernier résultat, un homme
» d'un grand mérite, d'un caractère noble et indépendant.
» Quand ses idées étaient explicables, elles étaient élevées
» et d'une nature supérieure. Je ne balancerais pas à effa-
» cer les deux pages précédentes, si ce que je dis pouvait
» nuire le moins du monde à la renommée grave de M. de
» Saint-Martin et à l'estime qui s'attachera toujours à sa
» mémoire. »

On le voit, l'éloge est aussi complet que la satire a été vive : là, le nécromant ridicule et impuissant; ici, le spiritualiste ardent, le mystique sérieux. Que s'est-il passé dans l'intervalle de ces deux pages ? Châteaubriand nous le dit lui-même; il s'est souvenu du témoignage sympathique que Saint-Martin a consigné dans ses fragments; il revient sur sa première impression; il cite, avec quelque complaisance, les paroles graves et bienveillantes de l'illuminé : le voici tout changé. On est étonné en comparant ces deux appréciations. Qu'est-ce donc qui peut combler cette lacune entre les deux passages d'un ton si différent ? La vanité. Railleur impitoyable, un éloge l'a désarmé. Double caprice, également frivole, d'ironie d'abord, de vanité ensuite.

Saint-Martin déplore qu'il n'ait pu poursuivre une liaison si agréable et si utile, avec le seul homme de lettres honnête qu'il ait rencontré dans sa vie. Une réflexion sublime interrompt sa pensée : « Au reste, s'écrie-t-il, de
» qui ai-je besoin, excepté de Dieu ? » Tout Saint-Martin est dans ce simple mot. Dieu, comme il le disait sou-

vent, fut sa passion. On l'appelait spiritualiste; cela ne suffisait pas, il voulait qu'on l'appelât *diviniste;* c'était son vrai nom (1).

Ami de Dieu, favori du Christ, tel est le rôle de Saint-Martin sur la terre.

Mais remarquons bien qu'il n'en revendique pas le mérite, s'il s'en attribue la gloire. La distinction est subtile; elle est réelle pourtant, incontestable. Il confesse à plusieurs reprises qu'il n'a rien de plus que les autres hommes. « J'ai senti seulement, dit-il, qu'eux et moi nous » étions tous les fils de Dieu; et j'ai eu tellement la per» suasion de la noblesse de cette origine, que j'ai tâché » de mon mieux de conserver quelque lambeau de mon » extrait baptistaire. » Dans plusieurs autres passages, Saint-Martin exprime que ce n'est pas sa profonde indignité qui lui mérite les regards de Dieu; mais que le grain de la sainte parole est tombé dans son âme, et que c'est ce grain céleste qui lui attire de si merveilleuses faveurs.

Par là s'explique, nous le croyons au moins, l'apparente contradiction de cet orgueil excessif et de cette humilité sincère. Orgueilleux pour le don de Dieu qui est en lui, humble pour lui-même. Mais c'est une distinction bien délicate dans la pratique, et à ce prix les modesties même à l'épreuve sont aisément en péril. C'est là l'histoire de Saint-Martin et de presque tous les mystiques. Sous prétexte d'adorer la faveur divine qui est descendue en eux comme en un sanctuaire, il arrive parfois qu'ils adorent le sanctuaire lui-même; ou plutôt, ils ne font plus cette différence de l'homme et de Dieu. Écoutez Saint-

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 72.

Martin : il semble qu'à certains moments il ne puisse plus démêler son propre être de l'être divin, ni discerner dans cet heureux mélange ce qui est de lui et ce qui n'est pas de lui. Il s'écrie que les grâces divines et lui ne font plus qu'un. Il est donc impossible que Dieu le rejette à jamais de sa face ; car s'il l'en rejetait, il faudrait qu'il s'en rejetât lui-même (1). A ce point, la confusion est complète, et l'orgueil touche à l'apothéose.

Si Dieu est tout et doit être tout pour l'homme, le grand devoir, le seul, c'est de *tout diviniser* autour de soi. Ce fut la pensée constante de Saint-Martin : sa destinée, il le dit, a été de *se faire des rentes en âmes*. Son prosélytisme était ardent, mais souvent trompé. Il rentrait alors en lui-même, et il lui venait à la pensée que ce don supérieur était de nature à ne pouvoir s'exercer ici-bas. C'est là pour lui un inconsolable sujet de larmes. Ce monde-ci n'est pas capable de recevoir et de saisir l'œuvre d'un homme de paix (2). Il y a alors dans ses paroles une grande lassitude et quelque chose qui ressemble à de l'amertume. Il souffrait de voir sa parole tomber entre les ronces, sur des rochers stériles, sur des cœurs éteints, sur des âmes mortes. C'est dans un de ces moments de mélancolie qu'il se donna ce nom si expressif de *Philosophe inconnu*, sous lequel, par un jeu bienveillant du sort, il devait devenir célèbre.

Pour lui, la véritable charité, c'est la parole ; la véritable aumône, c'est la doctrine. L'homme vulgairement charitable fait son devoir strict, rien de plus. « Il me semble,

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 92.

(2) *Ibid.*, p. 48, 49.

» dit-il, que, quand j'ai soulagé un pauvre, je n'ai pas » même fait là une chose qui se puisse compter, tant cela » va de droit. » Il n'en est pas moins vif et moins pressant à recommander la pratique de l'aumône, quoique inférieure à l'œuvre de l'apostolat. C'est de lui qu'est cette belle parole, qui a je ne sais quel parfum oriental dans sa grâce familière : « Ne mets pas ton argent dans ta bourse, » pour être plus prompt à faire l'aumône. »

Personne n'était plus délicat dans la pratique des bonnes œuvres. Il faisait le bien avec noblesse, parce qu'il le faisait silencieusement. Une anecdote célèbre, racontée avec charme par M. de Gérando, fait voir quelle grâce touchante et quelle simplicité cet excellent homme apportait dans la vertu. Il aimait le spectacle, et resta quinze années sans entrer à aucun théâtre. Il partait souvent de chez lui pour aller aux Français; mais, chemin faisant, une réflexion l'arrêtait. Au lieu d'admirer une simple image de la vertu, avec la même somme, il pouvait la réaliser, il pouvait faire une bonne action. Il montait dans quelque mansarde, y laissait la valeur de son billet de parterre, et rentrait chez lui sans regrets. Un autre trait peint l'homme : à l'époque où le discrédit des assignats avait réduit Saint-Martin à la gêne la plus grande, son ami Kirchberguer lui envoya cent louis. Ces cent louis humilièrent quelque peu la fierté du gentilhomme. Son premier mouvement fut de les renvoyer; son second mouvement fut de les garder, mais à titre de dépôt seulement. Prêchant la bienfaisance, il lui semblait peu séant d'en arrêter le libre cours par un refus. Nous ne donnons pas tout cela comme de l'héroïsme, non; mais n'est-ce donc rien que cette humanité et cette délicatesse ?

Sa vie intime était simple, modeste, dirigée toujours vers le même but, par la même pensée. On peut dire qu'aucune heure n'était stérile pour lui, et qu'il n'y avait pas dans sa vie de moments perdus. Il savait donner un sens à ses plus simples actions, et une portée aux détails de sa vie. C'est là un des traits distinctifs de ces hommes d'élite, qui semblent possédés d'une pensée unique. M. Gilbert, ami et disciple de Saint-Martin, aimait à raconter, sur les derniers temps de sa vie, les conversations qu'il avait eues avec le célèbre théosophe et les longs entretiens qui remplissaient leurs promenades intimes. Ces promenades de Saint-Martin et de M. Gilbert rappellent, avec des noms moins célèbres, mais à coup sûr avec des méditations aussi hautes, les excursions champêtres de Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre, leurs courses du printemps au bois de Boulogne ou au Mont-Valérien. Saint-Martin avait l'âme meilleure que Rousseau, et son intelligence ne le cédait à celle du solitaire ni en poésie, ni en élévation. Il y avait de l'incomplet dans les facultés de son esprit; mais le niveau habituel de ses spéculations était placé très-haut dans le monde idéal, et, si d'autres ont pensé avec plus de logique, de force et d'éloquence, nul n'a médité plus profondément sur les mystères de la nature, ni sondé avec plus d'ardeur le grand secret de la création.

Saint-Martin aimait M. Gilbert, et s'abandonnait devant lui sans crainte aux extases de la pensée. Ces deux âmes simples se comprenaient; ces deux cœurs candides se rapprochaient par une affinité trop naturelle pour qu'elle ne fût pas à l'un et à l'autre un bonheur. Les intelligences mystiques s'attachent de préférence à la candeur, parce qu'elles craignent avant tout le sarcasme. L'ironie les ef-

fraie, et au moindre mot équivoque, ces belles imaginations, qui aiment à planer si haut dans le ciel parfois nuageux des idées, replient leurs ailes, et se retirent dans l'inaccessible froideur de la conviction blessée. M. Gilbert marquait une trop vive sympathie à Saint-Martin pour ne pas lui inspirer une intime confiance. Ces deux âmes s'entendaient à demi-mot, et M. Gilbert recueillait avec ardeur la parole lente, grave, hardie, du théosophe qui aimait à poursuivre à chaque instant, sous tous ses voiles, l'éternelle métaphore de la nature visible, traduction incomplète et altérée de l'invisible nature et de l'éternel univers. Partout l'illuminé retrouvait des symboles, des verbes, des révélations des plus touchants et des plus sublimes mystères. Le mystère était pour lui dans l'ignorance actuelle, non dans l'impuissance originelle de l'homme. Il l'éclairait des plus vives lueurs de sa pensée, répandant pour ainsi dire à flots son imagination sur la surface des choses, scrutant le fond, et interprétant les principes immatériels sous la matérielle enveloppe des animaux, des arbres, des plantes, des objets même inanimés, desquels jaillissaient encore la chaleur, la sève, la vie, aux yeux de l'inspiré. Mais le mal lui apparaissait aussi avec sa hideuse empreinte, et son admiration n'était jamais sans une secrète terreur, son amour sans une instinctive défiance. Comme Pascal, il voyait toujours, ouvert devant lui, l'abîme.

Ces deux sentiments luttaient visiblement dans son âme, et y produisaient tour-à-tour des effets opposés. Parfois il interprétait la nature sous son côté idéal, se servant d'elle comme d'un point d'appui à sa pensée pour s'élever plus haut, à Dieu. Il l'aimait alors comme en passant, ne s'y arrêtant pas long-temps, mais goûtant le charme et tou-

ché de sympathie. Il ne s'abandonne jamais tout entier à la jouissance des beautés de la nature ; mais il les sent en poète, il les explique en platonicien. Voulez-vous savoir d'où vient cette mélancolie secrète qui se mêle aux impressions les plus douces ou les plus fortes? d'où viennent ces tristesses rêveuses, qui sont comme le dernier fond de nos jouissances sublimes à la vue des grandes montagnes, ou des forêts immenses, ou de l'infini des mers? Ces émotions si profondes et si vives sont celles de l'exilé qui pense à la patrie, de l'homme qui revoit comme l'image éphémère des cieux. « Si j'étais loin d'une amante « chérie, dit Saint-Martin, et que, pour adoucir les ri- » gueurs de l'absence, elle se fît peindre et m'envoyât son » portrait, j'aurais bien là une sorte de consolation, mais » je n'aurais pas une véritable jouissance (1). » Nous nous souvenons des beautés infinies dont notre âme a gardé la vague empreinte; nous nous souvenons, et nous soupirons.

Comprendre ainsi la nature, tout en regrettant le modèle, c'est encore l'aimer. D'autres fois il semble avoir peur de trop donner au monde ; il ne voit plus dans l'univers que le côté sombre, le théâtre du mal, l'empreinte de l'enfer ; œuvre mauvaise, œuvre de colère ! La convulsion, non la force; le désaccord, non l'harmonie; la mort, non la vie. Il s'élève à une tristesse grave et solennelle; il dit dans un style imposant l'anathème qui pèse sur la nature. Ecoutez cette élégie passionnée, ce chant funèbre qui s'élève comme le remords du siècle ou comme une menace, en face des autels où la philosophie adorait la matière,

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 225.

auprès de cette orgie folle qui emportait le siècle, et dont la sensation était l'impure prêtresse : « Les débris de la » mort se multiplient tellement sur la terre, que la vie a » peine à s'y faire jour. Elle devient comme ces champs » stériles où quelques brins d'herbe montrent par ci par » là leur cime isolée et se glissent entre les pierres qui les » couvrent... Nous sommes dans un désert et dans un » sépulcre. » Et ailleurs : « La nature est faite à regret : » elle semble occupée sans cesse à retirer à elle les êtres » qu'elle a produits. Elle les retire même avec violence, » pour nous apprendre que c'est la violence qui l'a fait » naître » (1). A ces heures lugubres, il ne voyait plus l'univers qu'à travers le péché, et les splendeurs de la nature ne lui apparaissaient que comme voilées et obscurcies par ses larmes.

Au soir de ses jours, il semble se rapprocher, par un sentiment plus tendre de la nature, cette amie bonne et consolante du vieillard, quand l'homme, dans ses belles années, ne s'en est pas fait l'indiscret amant. Il recherchait alors plus assidument que jamais son commerce. C'est à cette dernière phase de sa vie que se rapportent les promenades mystiques avec M. Gilbert. C'est à cette date aussi que se rapportent ses fréquents voyages à Aulnay, chez son ami le sénateur Lenoir-Laroche, voisin de campagne de M. de Châteaubriand. Saint-Martin aimait ces bois, alors moins dévastés ; ces collines, où l'air est si pur ; ces champs de roses, qui font la richesse de ce beau pays ; ces fraîches vallées, où l'on oublie si volon-

(1) Œuvres posthumes, t. I, pp. 269, 223.

tiers que Paris est si près! Il errait avec délices dans la campagne, dont la solitude favorisait sa méditation; son âme semblait prendre une nouvelle vie dans ces retraites, pleines de silence et de parfums. C'est sans doute au retour d'une promenade champêtre qu'il écrivait cette touchante pensée : « La vue d'Aulnay, près de Sceaux, et de » Châtenay m'a paru agréable autant que peuvent me le » paraître à présent les choses de ce monde. Quand je vois » les admirations du grand nombre pour les beautés de la » nature et des sites heureux, je rentre bientôt dans la » classe des vieillards d'Israël qui, en voyant le nouveau » temple, pleuraient sur la beauté de l'ancien (1). »

N'y a-t-il pas, dans ces lignes si simples, comme un pressentiment d'une fin prochaine? Une tristesse douce et grave s'y manifeste. L'heure n'est pas loin où le vieillard d'Israël va revoir le temple antique et préféré. Il ne demande plus que pour quelques jours encore à la nature une hospitalité passagère dont il n'aura bientôt plus besoin. Ses yeux s'arrêtent avec amour sur les beautés naturelles de cette campagne aimée; mais sa pensée n'habite déjà plus sur la terre. Ce pressentiment de mort nous paraît plus saisissant encore, quand on se souvient que c'est dans cette même campagne d'Aulnay qu'expira Saint-Martin. Son regard mourant put contempler encore ces lieux agréables à ses derniers jours. En remontant vers les splendeurs de l'ancien temple, il put y rapporter l'image fraîche encore des beautés du nouveau temple, son exil d'une heure. Mais qu'importaient ces fragiles beautés d'un monde éphémère à celui qui allait contempler

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 132.

enfin Dieu, l'objet de sa méditation assidue, la seule passion de sa vie entière?

Saint-Martin ne fut pas surpris par la mort, ni épouvanté de ses approches. Sa conscience était calme, sa vie vertueuse. Dépositaire de ce qu'il croyait être la vérité, il avait enseigné au moins autant par ses exemples que par ses écrits. Que pouvait-il craindre de la mort? D'ailleurs Dieu veillait pour lui.

Vers les premiers jours de l'été de 1803 il eut quelques petits avertissements d'un *ennemi physique*, et il comprit que ce mal l'emporterait comme il avait emporté son père. Mais, au penchant de sa vie déjà inclinée vers la tombe, il n'entendait dans son âme qu'un hymne d'actions de grâce pour Dieu, qui l'avait comblé de tant de faveurs et de bénédictions. Il ne demandait plus que d'être prêt pour la grande épreuve.

Dieu l'exauça : ses consolations croissaient avec l'approche de la dernière heure. Il sentait son âme se détacher doucement et sans secousse des liens de la terre. Le 18 janvier 1803, qui complétait sa soixantaine, avait semblé lui ouvrir un nouveau monde. Ses espérances spirituelles n'allèrent plus qu'en augmentant. La récompense brillait déjà au Ciel entr'ouvert à ses yeux. « Ce n'est » point à l'audience, disait-il, que les défenseurs offi» cieux reçoivent le salaire des causes qu'ils plaident; » c'est hors de l'audience, et après qu'elle est finie. »

Il écrivait aussi : « J'arrive à un âge et à une époque » où je ne puis plus frayer qu'avec ceux qui ont ma ma» ladie. Or, cette maladie est le spleen de l'homme. » Et il ajoutait d'un ton de gaieté doucement émue : « Ce spleen » est un peu différent de celui des Anglais; car celui des » Anglais les rend noirs et tristes, et le mien me rend tout

» couleur de rose ». Il souffrait de ce mal du pays natal, de cette impatience du Ciel, dont ces nobles âmes sont toujours atteintes au terme de la carrière.

La veille de sa mort, il eut, par l'entremise de M. Gence, un dernier entretien sur la science des nombres avec un géomètre, M. de Rossel. Il poursuivait encore sa douce chimère dans les ombres prochaines de la dernière heure. Il dit en finissant : « Je sens que je m'en vais. La Provi-
» dence peut m'appeler ; je suis prêt : les germes que j'ai
» tâché de semer fructifieront. Je pars demain pour la
» campagne d'un de mes amis. Je rends grâces au Ciel
» de m'avoir accordé la dernière faveur que je lui deman-
» dais. » Il fit ses adieux à M. de Rossel, et serra la main à ses amis. Laissons la parole à M. Gence, qui va la prendre avec la simplicité touchante et la douleur si vraie d'un ami, témoin de ses derniers instants :

« Le jour suivant, il se rendit à la maison de campa-
» gne de M. le comte Lenoir-Laroche, à ce même Aulnay
» qu'il avait tant aimé. Après un léger repas, s'étant retiré
» dans sa chambre, il eut une attaque d'apoplexie. Quoi-
» que sa langue fût embarrassée, il put cependant se faire
» entendre de ses amis accourus et réunis auprès de lui.
» Sentant que tout secours humain devenait inutile, il ex-
» horta tous ceux qui l'entouraient à mettre leur con-
» fiance dans la Providence et à vivre entre eux en frères
» dans les sentiments évangéliques ; ensuite il pria Dieu,
» et il expira sans agonie et sans douleur, le 13 octobre
» 1803. »

Ainsi mourut cet excellent homme. La profonde douleur de ses amis fut son plus bel éloge. Ce trépas simple et calme, sans ostentation et sans apprêt d'héroïsme, ce courage résigné et cette douceur envers la mort sont faits

pour émouvoir ceux mêmes qui seraient tentés de railler le Prophète. On ne meurt de cette façon que lorsque l'on a pour soi sa conscience.

Telle était l'incertitude de l'opinion publique sur la personne de Saint-Martin et sur sa doctrine, que les feuilles, en annonçant son décès, le confondirent avec Martinez Pasqualis, son maître, mort en 1779, à Saint-Domingue. La famille de MM. Tournyer conserve pieusement sa mémoire. La branche à laquelle appartenait Saint-Martin s'est éteinte avec Mme la marquise de l'Étenduère, sa sœur, qui habitait Tours, où elle est morte vers 1831.

M. de Maistre, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, raconte que Saint-Martin mourut sans avoir voulu recevoir un prêtre. Aucune biographie ne fait, même par allusion, mention de ce refus. Nous n'irons pas interroger le secret de sa conscience à son chevet de mort. Nous essaierons de le recueillir dans les Pensées où le théosophe a déposé la meilleure part de son cœur. Plus tard, nous examinerons sa doctrine, par où elle touche au dogme chrétien, par où elle en diffère. En ce moment, nous voulons seulement d'après ses notes éparses, marquer à quel point semble s'être fixé en lui le sentiment religieux aux diverses époques de sa vie.

Un disciple, un admirateur sincère et fervent de Saint-Martin, témoin grave en pareille matière, très-versé dans les particularités de sa vie intime (1), nous affirme qu'il fut fidèlement attaché aux pratiques religieuses; qu'il assistait très-assidument aux offices de l'église Sainte-Ge-

(1) M. Branchu.

nevière, sa paroisse ; et le vénérable fils de Cazotte atteste, dans une lettre curieuse, la parfaite orthodoxie de son père et de Saint-Martin.

D'autre part, il est évident, pour quiconque a feuilleté les œuvres du Philosophe inconnu, qu'il s'éloigne considérablement de l'esprit et de la lettre du Christianisme sur des points essentiels. Que faut-il penser? Qu'y a-t-il au fond? fluctuation d'idées? hérésie?

Il y a deux points sur lesquels Saint-Martin semble surtout s'écarter de la discipline catholique : la nécessité du culte et la légitimité du sacerdoce. Il incline en plusieurs passages à une sorte de déisme mystique qui, s'il ne condamne pas le culte, au moins regarde la pratique extérieure comme inutile, bonne tout au plus aux âmes grossières. « Notre culte religieux, dit-il, tel qu'il est devenu » par l'ignorance, n'avance pas beaucoup l'homme ; mais, » malgré son efficacité précaire, il a une pompe qui fixe » les sens grossiers et inférieurs, et qui les empêche, au » moins pour un moment, de *s'extravaser*, comme ils le » font sans cesse (1) ». D'autres fois, il attaque le sacerdoce ; il l'accuse d'avoir corrompu la sincérité du dogme, et mis son intérêt à la place de la vérité. « C'était l'Eglise » qui devait être le prêtre, et c'est le prêtre qui a voulu » être l'Eglise » (2). La tradition n'est pour lui que la confirmation, non la source de la vérité, qui est dans l'homme même (3). Suivre la méthode inverse, invoquer en premier

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 95.

(2) *Ibid.*, p. 105.

(3) *Ibid.*, pp. 270, 283.

lieu la tradition, c'est égarer la croyance ou révolter la raison. C'est là ce qu'ont fait les prêtres, et c'est là aussi ce qui a fait que l'Eglise est devenue déserte et que la foi est morte. Les élus, c'est-à-dire les théosophes et les néophytes, voilà les vrais prêtres et les vrais fidèles, la vraie Eglise.

D'autres fois, nous sommes étonnés et charmés de trouver un tout autre langage, une déférence véritable pour le sacerdoce, d'admirables apologies en faveur du culte. Le problème ne se résout pour nous que par une contradiction. Il faut en prendre son parti. Saint-Martin nous a familiarisés avec ces surprises de la logique. Hâtons-nous d'ajouter que ces inconséquences n'engagent en rien sa bonne foi.

Ce qui peut nous expliquer, en partie du moins, ces contradictions de langage, indépendamment de la mobilité propre aux imaginations mystiques, c'est le souvenir des époques différentes où furent écrits ces fragments qui contiennent la pensée intime de Saint-Martin. Témoin désolé des mœurs d'un clergé frivole et mondain, dans cette fin si troublée du dix-huitième siècle, il en était venu à douter de la légitimité du sacerdoce, infidèle mandataire de la doctrine et gardien peu sévère de la morale descendue de la Croix. Il avait d'abord substitué l'inspiration individuelle à l'autorité. Bientôt, en condamnant le sacerdoce, il avait été entraîné sur la même pente à douter de la nécessité du culte. De là ces passages si peu orthodoxes, dont l'esprit s'accorde si mal avec la tradition secrète qui nous représente Saint-Martin comme un fidèle, et aussi, disons-le, avec quelques pages marquées d'un sentiment opposé et vraisemblablement écrites dans les dernières années.

On comprend aisément pourquoi, vers la fin de sa vie, Saint-Martin était revenu à l'indulgence et à un jugement plus modéré. Le sacerdoce avait souffert, et la souffrance est une expiation. Le martyre avait purifié l'Église en la traversant. Nous aimons à voir cet adoucissement sensible dans les jugements de Saint-Martin. Il semble avoir retiré de la Révolution et de ses fureurs une grande leçon de justice et d'impartialité. En même temps qu'il revient à des idées plus modérées sur le sacerdoce, il comprend mieux aussi l'âme divine du culte. C'est à cette dernière époque de sa vie que se rapporte, selon toute probabilité, ce beau passage marqué d'une onction tout évangélique: « Quelle douceur, quelle charité dans l'administration des » faveurs de l'Église !..... J'avoue que j'ai été frappé de » respect et pénétré d'un grand attendrissement, de voir » les confesseurs, après avoir rempli leur ministère auprès » des pénitents, se prosterner au pied des autels, et sup- » plier le Dieu des âmes en faveur des malheureux infirmes » qu'ils viennent de guérir et d'absoudre..... Une pareille » religion peut avoir vu naître des abus dans son sein, » et de la part de ses ministres mêmes; mais, à coup sûr, » elle est la véritable, et les égarements de ses ministres » ne feront jamais rien sur un esprit raisonnable. Car, s'il » leur est donné de pouvoir être ici-bas les représentants » et les coopérants des agents supérieurs, et d'être plus » qu'hommes dans des instants, pourquoi exigerions-nous » qu'il leur fût impossible, non seulement d'être hommes » comme le vulgaire, mais quelquefois même d'être moins » qu'hommes? Rien n'est fixe ici-bas, et nous pouvons » passer si aisément d'un extrême à l'autre, que nous ne » devons pas nous étonner des variations dont notre na-

» ture peut offrir l'exemple (1) ». On ne peut mieux dire pour dégager la responsabilité de l'Église, qui n'est compromise par les fautes de ses ministres qu'aux yeux d'une critique frivole et d'un scepticisme superficiel.

Nous sommes donc portés à croire que, vers le déclin de ses années, il se rapprochait de plus en plus de l'Église catholique, de l'esprit de ses dogmes et de ses pratiques. Cependant il nous semble peu vraisemblable qu'à aucune époque de sa vie (nous ne parlons pas des heures de la mort), l'Église ait reconnu en lui un fils docile. Le théosophe dut faire toujours tort au fidèle, le *voyant* au *croyant*. Pouvait-il abdiquer sa suprématie d'apôtre sous la censure de l'Église? Singulier mélange d'illuminisme et de foi, d'inspirations déréglées et d'aspirations orthodoxes : tel fut Saint-Martin. De pareilles natures sont souvent des énigmes, et l'on dirait que le sort, ce sphinx éternel, les tient en réserve pour les proposer de temps à autre comme un défi à la raison.

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 326.

CHAPITRE III.

DES ÉCRITS DE SAINT-MARTIN.

Les livres de Saint-Martin, à son sens, n'étaient pas des ouvrages, c'étaient des *œuvres vives*. Il ne les écrivait pas en vue de la publicité. Il savait que le succès ne va pas chercher dans les obscurs cénacles de la secte ces livres étranges, écrits dans une langue presque inconnue, à l'usage des initiés. Le public n'aime pas qu'on s'isole de lui par des formules bizarres et des dogmes secrets. Il punit le sectaire par le sarcasme ou par l'oubli, et laisse la pensée mystique éternellement vierge à l'ombre du sanctuaire.

Saint-Martin ne se méprenait pas sur la fortune possible de ses ouvrages, et chacun de ses livres allait seulement à l'adresse de quelques personnes choisies, admirateurs, disciples ou amis qui le consultaient sur un point de doctrine ou sur une révélation inédite. « C'est à Paris, dit-il, » partie chez Mme de Lusignan, au Luxembourg, partie » chez Mme de la Croix, que j'ai écrit le *Tableau Naturel*, » à l'instigation de quelques amis; c'est à Londres et à » Strasbourg que j'ai écrit l'*Homme de Désir*, à l'insti- » gation de Thieman; c'est à Paris que j'ai écrit l'*Ecce* » *Homo*, d'après une notice vive que j'avais eue à Stras-

» bourg; c'est à Strasbourg que j'ai écrit le *Nouvel* » *Homme*, à l'instigation de Silverichm, ancien aumônier » du roi de Suède et neveu de Swedenborg (1). » L'écrivain était donc, chez Saint-Martin, un directeur de conscience. Maître, il parlait à des disciples, plus encore qu'écrivain il ne parlait aux hommes. Mais un auteur est toujours auteur; et Saint-Martin lui-même ne pourra parfois, au milieu de son auditoire d'adeptes, s'interdire de penser à ce public qui est par-delà. C'est ce qui nous explique d'où vient le double caractère sous lequel s'offrent à nous ses ouvrages, ce style complexe, cette physionomie ambiguë de ses livres. On croit souvent qu'il a enfin adopté, avec la logique ordinaire, la langue de tous. Il semble que le théosophe va cesser de planer; il marche comme un simple mortel; on suit sans trop d'effort sa pensée qui se développe; on finit le chapitre, et, chose merveilleuse, on a compris! Mais continuez la lecture : le théosophe va reparaître avec ses dogmes secrets, ses principes mystérieux, ses formules numériques. La pensée s'obscurcit; les initiés disent qu'elle s'élève et qu'elle s'éclaire; nous ne sommes pas des initiés.

Il semble que Saint-Martin veuille, de temps à autre, ouvrir les portes du temple et déchirer les voiles. Mais une main invisible le retient toujours : les portes se ferment, les voiles retombent, la nuit se fait. Singulier écrivain, qui avait à son service des ressources si précieuses de sagacité dans l'observation, de finesse dans l'esprit, d'éclat dans l'imagination, et qui, à chaque instant, obscurcit

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 23.

comme à plaisir ces belles qualités, et semble éteindre de gaieté de cœur les splendeurs natives de sa pensée dans les ténèbres de l'idée mystique.

On conçoit que le public ait déserté ce sanctuaire qu'on lui ouvrait d'une main si avare, et qu'il ait nié cette lumière si parcimonieuse; mais on conçoit aussi que l'hiérophante dut plus d'une fois souffrir en se voyant si peu écouté, si peu applaudi. C'est en vain qu'il voudrait dissimuler sous un sourire de dédain la blessure de l'amour-propre qui saigne, étouffer sous l'orgueil de l'illuminé la vanité de l'auteur incompris. Il y revient trop souvent pour que la chose ne lui soit pas à cœur. Il s'attendait bien, avoue-t-il ingénument, que le succès ne viendrait pas à ses livres; il le croyait, il le dit du moins; mais le succès ne vient pas, et ce dénouement, de si loin prévu, l'inquiète, l'indispose, quelquefois l'irrite. Il se paie de mille raisons; il a besoin de colorer son échec; il le justifie, et cela naturellement à son profit. « Le monde et lui ne sont pas du même âge. » Il parle à son siècle la langue de l'avenir. Il traite des choses du Ciel, des intérêts éternels de l'âme. Qu'importe au monde ? à sa frivolité? à sa corruption ?

Les auteurs qui réussissent le doivent à de vains ornements, à je ne sais quelle pompe de théâtre qui frappe l'œil. Et, de fait, leurs œuvres demandent à être ornées. Si vous leur ôtez ce luxe de l'imagination, ces grâces du style, cet éclat et cette recherche de la pensée, que reste-t-il? Mais le public se laisse prendre à ces amorces de la stérilité qui se déguise et de l'erreur qui se pare d'emprunt. On ne prend pas tant de soins quand on a le vrai. Si Young et Klopstock, que Saint-Martin admire pourtant à certains égards, avaient été plus instruits du Ciel,

ils n'auraient pas suppléé par tant de luxe de poésie aux vérités qui leur manquent (1).

S'il varie l'explication, elle tourne toujours à son avantage : « Comme balayeur du temple de la Vérité, je ne » dois pas être étonné d'avoir eu tant de monde contre » moi : les ordures se défendent du balai tant qu'elles » peuvent. » On ne maltraite pas davantage un public rebelle. Les négligences mêmes de la forme, les imperfections de ses livres, ne sont qu'une preuve de plus et comme un témoignage de l'inspiration qui afflue. « Ordinai- » rement, dit-il, les auteurs font leurs livres comme ne » faisant que cela, et moi, j'ai été obligé de faire les » miens comme ne les faisant pas (2). » Il écrit par une sorte de contrainte. Nous n'achevons pas la citation. Saint-Martin ne se refuse pas, à l'occasion, le mot énergique, brutal même. Mais il est, dans le style comme dans la conversation, un ton de bonne compagnie dont on ne devrait jamais sortir, même sous prétexte de mysticisme.

Les imperfections de ses ouvrages tiennent à un secret dessein de Dieu. « Je crois, dit-il avec une ingénuité » vraiment risible, que les négligences où ma paresse » m'a entraîné ont eu lieu par une permission divine, qui » a voulu par là écarter les yeux vulgaires des vérités trop » sublimes que je présentais. » On se demande si l'on rêve ; la Providence venant, en termes exprès, dispenser Saint-Martin des règles de la grammaire ! Le mystique ne marche, ne parle, n'écrit qu'avec privilége, pour tout

---

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 59.

(2) *Ibid.*, p. 128.

faire et tout dire. On est à l'aise avec une pareille conviction !

La plainte reparaît souvent sous sa plume. Il gémit sur les hommes frivoles, sur le monde ingrat. En écrivant ses livres, il sent qu'il fait là comme s'il allait jouer sur son violon des valses et des contredanses dans le cimetière de Montmartre, où il aurait beau faire aller son archet, les cadavres qui sont là n'entendraient aucun de ses sons, et ne danseraient pas (1). Le public est ingrat. S'il était juste, il conviendrait que, de tous les écrivains spiritualistes, il est celui qui a donné à ce fonds vrai et fécond la forme la moins repoussante. S'il était juste encore, il saurait reconnaître ses vrais amis. Les auteurs en vogue, même les meilleurs, prennent leur point d'appui dans ce monde au moins autant que dans l'autre ; lui ne travaille que pour le Ciel. « Leurs œuvres, dit-il énergiquement, » sont des courbes à double courbure, qui reposent sur » deux plans ; les miens ne reposent que sur un plan (2). »

Avec de pareilles explications, l'amour-propre trompe ses regrets ; mais l'amertume reste au fond du cœur. Ce ne sont là que paroles fières et consolations de surface. Mais il y aurait peut-être plus de fierté véritable à ne sembler s'apercevoir de rien. On a souvent abusé, de nos jours, d'explications pareilles ; et dans ce siècle d'auteurs incompris et de glorieux inconnus, il est devenu presque banal d'excuser l'échec de ses livres par des préventions, ou par le mauvais goût du public. Empressons-nous, pour être justes, d'ajouter qu'il y a du vrai dans la plainte de

(1) Œuvres posthumes, t. I, p. 129.

(2) *Ibid*, p. 123.

Saint-Martin ; que l'obscurité de son nom tient surtout au genre qu'il traite ; que, du reste, il y a dans ses œuvres assez d'imagination et d'esprit pour défrayer un talent non médiocre, pour justifier la réputation, la gloire peut-être, si tant de dons précieux ne s'étaient pas, comme d'eux-mêmes, enfouis sous les matériaux de ce temple que depuis tant de siècles la théosophie tente d'élever vers le Ciel, et qui, semblable au temple de Jérusalem, dévore et engloutit ses fondateurs.

Serons-nous plus sévères à l'égard de Saint-Martin qu'il ne l'a été pour lui-même, et devons-nous oublier, en jugeant l'écrivain, qu'avant tout nous avons affaire à un révélateur? Il ne s'agit pas ici d'un littérateur de profession, mais d'un prophète. N'est-ce donc pas une sorte d'abstraction que d'apprécier l'auteur dans Saint-Martin, qui ne prenait la plume qu'à son corps défendant, et comme par contrainte, sous le poids de l'inspiration? Que viendrait faire, en si haute matière, une critique de grammairien ou de rhéteur? Oui sans doute, adeptes, notre critique serait une profanation de la chose sainte ; infidèles et mécréants, elle est de notre droit. Saint-Martin n'est qu'un homme pour nous.

L'idéal qu'il se faisait du style était placé très-haut dans sa pensée. Il y aurait tout un chapitre à faire sur *l'esthétique* de Saint-Martin, sur la manière dont il conçoit le beau dans les arts, dans la littérature, dans la poésie, et dont il juge, au nom de cet idéal nettement défini, les poètes et les auteurs contemporains. Ce chapitre, qui aurait peut-être son intérêt, se composerait des principales idées que l'on trouve dans les fragments littéraires insérés au second tome des *Œuvres posthumes*, et dans la dernière partie du *Ministère de l'Homme-Esprit*. On pourrait y

joindre quelques passages curieux de l'*Homme de Désir*, et l'on aurait ainsi la théorie complète de l'art théosophique. Nous indiquons cette étude à faire; nous ne la ferons pas. Nous nous contenterons de marquer en quelques traits essentiels les principes littéraires de Saint-Martin, pour mieux voir ensuite comment il les applique. On ne peut juger un écrivain qu'en rapportant ainsi l'œuvre à sa source et à sa règle.

Saint-Martin avait un respect religieux, un culte pour la parole, expression et symbole du Verbe éternel. Venue de Dieu, elle doit retourner à Dieu. Elle habite parmi les merveilles divines; c'est là son centre, et comme sa patrie naturelle. Est-il besoin après cela de demander ce que c'est que le sublime? Le sublime c'est Dieu, et tout ce qui nous met en rapport avec lui (1). Tout ce qui tient à sa sagesse vivante a sur nous un irrésistible empire. Toutes les vertus, tous les sentiments estimables, toutes les lumières de l'esprit sont autant de rayons de cet éternel et impérissable soleil. « Lorsque quelqu'un d'eux » vient à nous réchauffer dans un ouvrage ou dans un » fait quelconque, nous jouissons de la douce sympathie » que ce rayon rétablit entre nous et cet élément naturel.»

Dieu doit être l'unique objet de la parole. S'écarter de ce but suprême, c'est manquer le sublime. Quelle n'est donc pas l'erreur des gens de lettres de profession qui font du style leur principal objet, et pour qui le terme est atteint quand ils peuvent faire dire de leurs ouvrages : *cela est bien écrit !* Mais quel est le crime d'un siècle qui semble n'avoir employé la parole que contre Dieu, sa

(1) Homme de Désir, nº 166.—Ministère de l'Homme-Esprit, p. 401.

source et son principe ! L'âme divine s'en est retirée avec horreur; « les mots sont devenus comme autant de morts » qui enterrent les morts, et qui souvent même enterrent » des vivants.» La parole est un ministère, une charge sacrée et redoutable qui tue ceux qui en abusent. Le prêtre infidèle de la parole, au lieu de vivre par elle, meurt par elle. Saint-Martin n'a pas assez d'anathèmes pour ces crimes de la pensée, pour ces homicides des âmes; on punit les attentats contre la vie matérielle, et l'on voit s'étaler au grand jour cette scandaleuse impunité des attentats qui atteignent bien plus profondément le principe de la vie, en frappant l'homme, non dans son corps, mais dans sa substance divine, dans son cœur, dans son esprit ! Impudeurs d'une littérature effrénée, blasphèmes d'une philosophie impie, c'est l'enfer qui vous inspire, mais c'est Dieu qui vous jugera ! Quel compte terrible Dieu exigera un jour de cette prostitution de la parole sainte aux choses les plus souillées !

L'art d'écrire, s'il n'est pas un don supérieur, est un piège, et le plus dangereux que notre ennemi puisse nous tendre (1). Que d'intelligences nées avec de merveilleux talents ont succombé ! Voyez Voltaire : un goût si parfait, une prodigieuse aptitude à tous les genres, des ressources si étonnantes d'esprit, des formes si variées de style ! C'est un monument de l'esprit humain (2). Avec tout cela, Voltaire est-il un génie ? Non ; un génie ne croit qu'au sublime ; il y fait pour ainsi dire sa demeure, et Voltaire

(1) Ministère, 359.

(2) Œuvres posthumes, t. 2, p. 342.

méconnaissait la seule source où le vrai génie se puise, se forme et s'alimente; Rousseau mérite mieux un si beau titre : « Il s'est avancé hardiment dans une carrière » où Voltaire n'a seulement pas mis le pied; il a frappé » sur des cordes parfaitement sonores, mais il avait le » Christianisme dans son cœur; il n'était point assez éclairé » pour l'avoir complètement dans l'esprit (1). » Vers la fin de sa carrière, Saint-Martin vit poindre une gloire nouvelle, qui vint le consoler des scandales littéraires du dernier siècle, Châteaubriand. Il ne partage pas toutes ses idées; il combat même, nous l'avons dit ailleurs, une des pensées fondamentales du *Génie du Christianisme* (2), qui consiste à marquer dans la Religion la source de la littérature et de l'art moderne; mais une sympathie décidée l'entraîne vers cet écrivain nouveau, ce vrai génie. Il a reconnu en lui le charme divin, la grâce du *rayon*, la fraternité du Ciel, et il lui fait dans son livre une place d'honneur, comme il aurait voulu lui réserver, dans sa vie, une amitié d'élite.

Nous savons maintenant à quelle source Saint-Martin rapporte le beau, le sublime. Voyons s'il l'a réalisé, et comment il applique sa théorie. Nous connaissons assez ses goûts et ses principes, pour supposer qu'il n'a pas dû prendre ses modèles dans son siècle. Il remonte plus haut. Son intelligence semble s'être développée successivement sous deux influences distinctes, presque opposées : le génie de l'Orient, sublime, enthousiaste, sacré; le génie protestant de l'Allemagne, plein d'un feu sombre, obscur,

---

(1) Œuvres posthumes, t. 2, p. 328—330.

(2) Voir le Ministère, de la p. 367 à la p. 400.

tourmenté d'une sorte d'aspiration maladive et subtile vers un nuageux idéal. Sa pensée s'inspira à ces deux sources si différentes, la Bible et Boëhm. Familier avec les livres sacrés, il en a retenu l'accent prophétique, le ton de l'inspiration, quelque chose de cette poésie primitive, encore voisine du berceau du monde, la naïveté dans l'élévation, la simplicité dans l'éclat. En même temps, et par un regrettable contraste, admirateur passionné de Boëhm, il ne lui a que trop emprunté, dans ses derniers écrits, de cette langue vague et subtile, déclamatoire et ténébreuse, mélange incohérent de pensées sublimes et d'excentricités, de lueurs et de rêves. Ajoutons une autre source d'inspiration, à laquelle, certes, on ne se serait pas attendu, Rabelais. Il faut bien nous habituer à toutes les surprises, en étudiant Saint-Martin. Oui, le mystique, l'enthousiaste, le diviniste lisait, à ses heures, les joyeux contes de son grivois compatriote. A coup sûr, le curé de Meudon devait faire une singulière figure dans la bibliothèque de l'illuminé, entre un tome de Boëhm et Sœur Marguerite du Saint-Sacrement. Le fait n'en est pas moins incontestable, et confirme ce que nous avons dit sur cette veine secrète de familiarités étranges, souvent bien osées d'expression, que l'on s'étonne de rencontrer de temps à autre dans les œuvres de Saint-Martin.

L'impression que laisse la lecture de ses livres est très-diverse, très-confuse, très-difficile à analyser. Tantôt vous croyez avoir affaire à un écrivain diffus, prolixe, sans nerf, sans originalité. Vous tournez la page, et vous admirez une netteté de style, une agilité de plume, une transparence de pensée, un bonheur d'expressions trouvées qui vous réveillent en vous charmant. En général,

ce qui manque à Saint-Martin, c'est la justesse que donne la mesure, c'est la correction que donne la règle. Il est presque toujours en-deçà ou au-delà de ce qui est le vrai en matière de style comme de doctrine. Étrange esprit qui se laisse guider par toutes les fausses lueurs de son imagination ! Etrange écrivain qui, croyant écrire sous la dictée de la révélation, porte la trace de toutes les négligences où s'annonce plus particulièrement l'homme livré à lui-même, avec ses caprices et ses fantaisies, en dehors de toute règle et de toute discipline !

Ses trois meilleurs ouvrages sont, sans contredit, le *Ministère de l'Homme-Esprit*, l'*Homme de Désir* et l'*Esprit des Choses*. L'*Homme de Désir* est un hymne ardent, inspiré par un vif et profond amour; on y sent trop souvent une imitation de l'Apocalypse ; mais quelques chapitres rappellent, pour la suavité de la pensée et l'affabilité du style, l'Imitation de Jésus-Christ. Les âmes pieuses, à part tout esprit de secte, peuvent y trouver des pages pleines d'onction et comme touchées de la grâce. Le *Ministère* et l'*Esprit des Choses* nous révèlent parfois une hardiesse incomparable d'imagination, un élan de pensées mystiques qui se porte à de grandes hauteurs. Le style s'y revêt d'une forme naturellement grandiose, et qui, de temps à autre, irait presque au sublime, si trop souvent des nuages n'interceptaient la pensée et n'y répandaient une nuit impénétrable. C'est, si je l'ose dire, comme l'épopée de l'infini, tentée à l'encontre de toute règle, quelquefois de tout bon sens, et qui ravit notre esprit dans une sorte d'extase éblouissante et de vertige magique.

Le premier volume des *Œuvres posthumes* nous montre Saint-Martin plus spécialement sous son point de vue fa-

milier. Ces pensées, rassemblées dans ses manuscrits par un soin pieux de famille, sont, le plus souvent, de pures fantaisies de ce libre esprit, des caprices de bonne ou de mauvaise humeur. Ce qui fait d'ordinaire le mérite de ces sortes d'œuvres, c'est la concision qui résume dans un cadre étroit une grande pensée, c'est l'originalité qui révèle dans un relief nouveau une vérité d'observation. La concision manque trop souvent à Saint-Martin : il délaie sa pensée, il la noie, et la vivacité de l'idée s'éteint alors dans la langueur de la forme. L'originalité ne lui fait presque jamais défaut. En ne prenant que celles où la forme est plus ferme et le style plus serré, on pourrait faire un choix piquant de pensées qui resteraient comme la libre et vivante expression d'un humoriste causant avec son esprit, sans nul souci du dehors. C'est l'inspiré descendu de son piédestal. Nous avons déjà cité, chemin faisant, plusieurs exemples de cette familiarité, parfois heureuse et pittoresque, qui ne craint pas de prendre d'assaut l'idée par la vivacité du mot, d'autres fois risquée et d'un goût très-contestable.

Quelques pensées ont un caractère plus en rapport avec les autres écrits : graves, solennelles, imposantes; plusieurs sont pleines de grâce et d'émotion. Personne mieux que lui n'a senti la vertu, la sainteté des pleurs versés par l'âme sur sa misère ou sur son péché. « Une seule larme, » dit-il, nous avance plus ici-bas que la recherche et la » possession de toutes les sciences et de tous les secrets. » Et encore : « Rien n'éclaircit l'esprit comme les larmes » du cœur. » Citons enfin cette pensée ingénieusement poétique : « Les larmes sont le transparent et l'intermède » de l'esprit, comme l'eau est le transparent et l'inter- » mède de la lumière. » Souvent aussi c'est un bon sens

malicieux qui s'exprime en un trait rapide : « J'ai désiré » de faire du bien, mais je n'ai pas désiré de faire du » bruit, parce que j'ai senti que le bruit ne faisait pas de » bien, comme le bien ne faisait pas de bruit. » Ou encore, un tour original, une métaphore hardie, une observation profonde : « Les faiblesses retardent, les passions » égarent, les vices exterminent. » — « L'orgueil est » comme le ver : on a beau le couper en morceaux, » chacun de ces morceaux reprend la vie, et devient un » nouveau ver. » — « La pièce d'or que les anciens » mettaient dans la bouche des morts, pour passer la » barque, c'est l'âme purifiée. »

Nous en avons dit assez pour conclure. Saint-Martin est, à tout prendre, un écrivain remarquable. Diffus, prolixe; qui en doute, si peu qu'on l'ait pratiqué? Négligé, incorrect, obscur, sujet au mauvais goût ; cela est de toute évidence. Mais il est original; mais il marche dans sa voie. Son style n'est pas la copie du style à la mode, ni son intelligence la contre-épreuve manquée de quelque esprit plus heureux. Il s'appartient, il est hardiment lui-même. C'est Icare, sans doute, et ses ailes ne tiennent pas au soleil qu'il affronte ; mais avant de tomber dans l'abîme, il a touché la nue. Ajoutons qu'il est resté scrupuleusement fidèle au culte religieux de la parole, et que, docile à ses principes, il n'a pas écrit une page qui, dans son intention, ne fût dédiée à Dieu.

Nous avons cru qu'il valait mieux rechercher le côté nouveau, original du style de Saint-Martin, que d'essayer contre ses audaces malheureuses une épigramme aisée. Il ne nous coûtera pas d'avouer, dussions-nous passer pour naïf, que nous tenons Saint-Martin pour un homme d'un talent rare. Il a, à ses bons moments, l'éclat, la verve, le

trait de feu. Il se sépare violemment de son siècle, et, dans cet éclatant divorce, certes, tous les torts ne sont pas de son côté, même comme écrivain. Il a quelque chose parfois d'un auteur sacré, la dignité du style, le ton prophétique, nous dirions presque la majesté de la pensée, qui va s'inspirer au sommet de quelque lointain Sinaï, et qui en rapporte dans les flammes et dans la foudre les oracles d'un Dieu inconnu. Enfin, nous trouvons en lui la conviction, cette sincérité de l'esprit si rare dans son siècle, cette conscience littéraire qui fait aimer un auteur. L'honnête homme, même quand il se trompe, garde un droit imprescriptible au respect, un titre à la sympathie : la bonne foi est une qualité dans le style comme elle en est une dans le caractère, et presque un talent dans l'écrivain, comme elle est une vertu dans l'homme.

Nous croyons à propos de joindre à cette appréciation générale des écrits de Saint-Martin une notice bibliographique. Les communications bienveillantes de MM. Tournyer nous ont mis à même de dresser cette liste, la plus complète et la plus authentique qui ait été publiée jusqu'à ce jour. Nous avons fait trois catégories : la première renferme les œuvres publiées qui appartiennent incontestablement à Saint-Martin ; la seconde contient les œuvres apocryphes ; la troisième se compose des œuvres inédites.

OEUVRES PUBLIÉES :

I. — *Des Erreurs et de la Vérité*, ou les hommes rappelés au principe universel de la science, par un Ph...

inc... Edimbourg (Lyon), 1775, in-8°. Ce livre est une réfutation de la philosophie de la matière, et un appel à la Cause active qui est le *Verbe*, et qui seule contient la vraie science.

II. — *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, avec l'épigraphe (tirée de l'ouvrage précédent, suivant l'usage constant de l'auteur) : « *Expliquer les choses par l'homme, et non l'homme par* » *les choses;* » 2 liv. en 1 vol. Edimbourg (Lyon), 1782. — Exposition de la doctrine du symbolisme universel, dont le type le plus élevé est le Verbe, expression de Dieu. Cet ouvrage a été traduit en allemand dès l'année 1784.

III. — *L'Homme de Désir*. Lyon, 1790, plusieurs fois réimprimé. La dernière édition est celle de Metz, an X (1802), 2 vol. in-12, recueil d'hymnes et de prières mystiques.

IV. — *Ecce Homo*, an IV (1796), opuscule composé à l'intention de Madame de Bourbon; réfutation des écoles de thaumaturges et de la théurgie violente.

V. — *Le nouvel Homme;* Paris, an IV (1796), 1 vol. in-8°, avec cette épigraphe : « *Nous ne pouvons nous lire* » *que dans Dieu même.* » L'homme, émané de Dieu, se régénère et rentre en Dieu par la prière. Le fond du livre est le panthéisme.

VI. — *Lettre à un Ami*, ou considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française; an III (1795); opuscule.

VII. — *Éclair sur l'association humaine*, an V (1797), in-8°.

VIII. — *Réflexions d'un observateur sur la question proposée par l'Institut : « Quelles sont les institutions les plus » propres à fonder la morale d'un peuple ?* » an VI (1798).

Ces trois opuscules contiennent la théorie politique et sociale de Saint-Martin, qui se résout dans la théocratie.

IX.—*Le Crocodile*, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV, poème épico-magique en 102 chants, en prose mêlée de vers, œuvre posthume d'un amateur de choses cachées; Paris, an VII (1799), in-8°.—Poème obscur et grotesque. La théosophie, représentée par *Mme Jof* (la foi), combat les artifices du démon ou *Crocodile*, avec ses fidèles auxiliaires, *Eléazar* (la loi juive) et *Sédir* (le désir).

X. — *Discours sur cette question proposée par l'Institut : « Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées »*, avec cette épigraphe : « *Nascuntur ideæ, fiunt signa.* » Ce discours se trouve intercalé dans le *Crocodile*. — Démonstration de ces deux principes théosophiques : 1° Que les signes stimulent et provoquent l'idée, mais ne la créent pas; 2° qu'avant le péché, il existait une langue primitive, composée de signes fixes et parfaits, dont les langues actuelles sont l'incomplète copie.

XI. — *De l'Esprit des Choses*, où coup-d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence; Paris, an VIII (1801), 2 vol. in-8°.—Ouvrage inspiré à Saint-Martin par le traité de Boëhm, *De Signatura Rerum*; nouvelle exposition plus complète et plus profonde de la doctrine mystique du symbolisme universel.

XII.—*Discussion publique* de Saint-Martin et de Garat, et *Réponse* de Saint-Martin, imprimées au tome III *des Débats des Ecoles normales* (collection publiée en 1801).

XIII. — *Le Ministère de l'Homme-Esprit;* Paris, an XI, in-8°. — Régénération de l'*homme* par la souffrance et la prière, de la *nature* ensevelie dans le péché, et de la *pa-*

role captive sous l'étreinte du mal, par l'homme réintégré en Dieu.

XIV. — *Œuvres posthumes*, 2 vol. in-8°; Tours, 1807, publiés par M. Tournyer.—Ces deux volumes contiennent, 1° les fragments d'un journal intime, insérés sous le titre de *Portrait de M. de Saint-Martin, par lui-même;* 2° un choix de pensées détachées; 3° quelques opuscules théosophiques; 4° des prières dans le goût de l'*Homme de Désir;* 5° des fragments de littérature et des poésies, parmi lesquelles se distingue, par son étendue, le poème théosophique sur *le Cimetière d'Amboise.*

XV. — *Des Nombres*, œuvre posthume, publiée en 1843 par M. L. Ch...., sur un manuscrit original écrit de la main de Saint-Martin. — Ouvrage autographié de 119 pages, tiré à cent exemplaires seulement, sans nom de libraire.

XVI. — Œuvres traduites de Boëhm :

1° *L'Aurore naissante*, ou la Racine de la philosophie, traduite sur l'édition allemande de Gichtel, avec une notice sur Boëhm (1800), in-8°;

2° *Les Trois Principes de l'essence divine* (1802), 2 vol.;

3° *De la Triple Vie de l'homme*, traduction revue par M. Gilbert; Paris, 1809.

4° *Quarante Questions sur l'âme*, suivies des six points et des neuf textes, traduction revue par M. Gilbert; Paris, 1807.

Œuvres apocryphes.

I. — *La Suite des erreurs et de la vérité.* Salomonopolis, 5784 (Paris, 1784), livre désavoué par Saint-Martin lui-même dans sa correspondance avec Kirchber-

guer; grossière imitation, pleine de contradictions formelles avec la doctrine de Saint-Martin.

II. — *Le Livre rouge*, cité dans la Biographie très-défectueuse de M. Tourlet, passé sous silence, non sans raison, dans le travail de M. Gence, si exactement renseigné. Saint-Martin, qui aime à se citer lui-même, surtout dans sa correspondance, n'a fait nulle part aucune allusion à ce prétendu *Livre rouge*, qui ne peut être, ou qu'une falsification de quelque autre ouvrage de Saint-Martin, ou qu'une pure invention.

Œuvres inédites.

I. — Une longue correspondance avec Kirchberguer, document très-curieux, plein d'utiles renseignements sur les particularités de la doctrine, nécessaire pour l'intelligence de l'homme et de l'œuvre. Cette correspondance embrasse sept années, de 1792 à 1799.

II. — Quelques petits traités sur les sciences naturelles, sur les gouvernements, sur la puissance politique.

III. — Observations sur les signes et les idées.

IV. — Recherches sur les Ecritures Saintes. Comparaison des apôtres et des prophètes.

V. — Recherches mythologiques et physiques, pensées nombreuses sur la morale, sur les langues; des conférences entre Saint-Martin et le chevalier de Boufflers; des notes sur les principes du droit naturel de Burlamaqui, écrites par Saint-Martin à l'âge de dix-huit ans; quelques pensées en anglais et en allemand.

VI. — Soixante-trois lettres de Saint-Martin à M. Tournyer, embrassant dix années, de 1793 à 1803. Ce sont, en général, des lettres de famille.

(La plupart de ces œuvres inédites et de ces lettres appartiennent, comme propriété de famille, à MM. Tournyer).

VII. — Plusieurs manuscrits de Saint-Martin étaient passés, à sa mort, entre les mains de M. Gilbert, son disciple et son ami. M. Gilbert est mort en 1842, et ces papiers, nous dit-on, sont devenus la propriété de M. A.... Ces papiers contenaient quelques pièces fort curieuses, entre autres des procès-verbaux d'opérations théurgiques, rédigés par Saint-Martin, à l'époque où il suivait, à Lyon, les leçons et les expériences de Martinez Pasqualis.

Parmi ces manuscrits se trouve aussi sans doute ce traité de l'*Origine et de l'Esprit des formes*, cité par Saint-Martin lui-même à la page quatrième du *Traité des nombres*, et qui n'a jamais été imprimé.

SECONDE PARTIE.

CHAPITRE I.

DU MYSTICISME EN GÉNÉRAL. — CARACTÈRES PARTICULIERS DU MYSTICISME DE SAINT-MARTIN.

Le mysticisme, pris dans son sens le plus large, suppose un commerce direct de l'homme avec Dieu, une révélation de Dieu à l'homme. A ce compte, toutes les religions positives sont des doctrines mystiques. La religion chrétienne a ce caractère incontestable. Elle a commencé à la première parole de Jésus-Christ; et cette révélation, source du dogme, se continue à travers les âges par l'œuvre de l'Esprit Saint dont s'inspire l'Eglise, arbitre de la foi et infaillible témoin de la parole.

Tout chrétien doit donc établir avec soin cette distinction du vrai et du faux mysticisme. Oui, il y a un vrai mysticisme, base de la religion, du dogme, du culte. Le fidèle, élevé au Ciel sur l'aile de la prière, ne cherche pas dans le Dieu qu'il adore cet être chimérique qu'une métaphysique raffinée relègue dans la solitude, dans le néant

plutôt, de son inaccessible infini. Le Dieu du Christianisme, le Dieu vrai, est un Dieu vivant, qui répond à la prière du fidèle, et qui, en retour de l'hymne de sa misère, fait descendre en lui la grâce, secours de son néant, consolation de ses larmes. Par là s'opère la relation de l'âme avec Dieu, instituée par le divin médiateur, définie par la foi, incessamment renouvelée par la pratique de la prière et des sacrements.

Ainsi entendu, le mysticisme est l'âme de la religion; mais le plus souvent on donne à ce mot une acception moins large. Il sert à désigner une disposition particulière, exclusive de l'âme à la méditation religieuse, au recueillement dans la prière, au repos de la pensée dans la contemplation, le goût de l'extase enfin, qui est le propre de quelques natures délicates, nées plus spécialement pour les jouissances secrètes de l'amour divin. Cette disposition d'esprit a son origine dans une sensibilité plus ardente, dans une imagination plus vive; elle a pour effet un plus entier détachement des choses de ce monde, l'oubli de la terre dans une aspiration permanente vers le Ciel. L'Imitation de Jésus-Christ est l'expression la plus simple et la plus élevée de ce désir tendre et infini. Gerson, sainte Thérèse, saint François de Sales, Louis de Blois, le cardinal Bona, Taulère, saint Jean de la Croix, plusieurs cénobites et anachorètes, sont, au sein du Catholicisme, les représentants autorisés de la mysticité orthodoxe. Intelligences vives, éprises d'amour, cœurs ardents, âmes exaltées, ils ont cherché, par la voie de la contemplation et du sentiment, à se rapprocher de Dieu, à s'unir à lui dans l'ineffable douceur d'un commerce intime. L'Eglise leur a donné ce nom de mystiques, sans y attacher l'idée d'une condamnation, notant ainsi une disposi-

tion particulière et comme un tour spécial de piété. D'ailleurs elle les enferme comme le reste des fidèles dans l'austère limite du dogme nettement défini. Un pas en dehors de la limite, l'hérésie commence, et il n'y a point pour eux de dispense, comme certains mystiques inclinent trop aisément à le croire.

Ce pas a été souvent franchi, et le mysticisme a plus d'une fois abouti à l'hérésie. L'Église n'a pas dès lors hésité à frapper d'un anathème formel ces enfants indociles, trop fiers d'une révélation prétendue, et conduits par l'orgueil à l'erreur. Les Hésychastes, moines grecs du mont Athos, qui étaient, et par le nom et par la doctrine, les quiétistes de l'Église d'Orient; les Frères du libre-esprit ou les Beghards, dans les Pays-Bas, au moyen-âge; l'école mystique du dix-septième siècle, Molinos, Malaval, le père Lacombe, Mme Guyon, tous, imaginations exaltées à la poursuite du même but, l'anéantissement des facultés personnelles, la séparation actuelle de la partie inférieure et de la partie supérieure, de l'âme et des sens, l'abandon des sens au trouble, au mal, au péché, dans le ravissement de l'âme au sein de l'Éternel, tous ont dépassé la limite marquée par la prudence de l'Église, et cette chimère de l'orgueil humain, l'espoir de la possession de Dieu, les a inévitablement conduits aux illusions punies par l'anathème. L'Église s'est donc préoccupée avec le plus grand soin de faire sa part au vrai mysticisme et de le séparer de l'erreur, reconnaissant l'orthodoxie au signe de l'humilité et de la soumission, l'erreur à ce double caractère de la révolte et de l'orgueil; et l'immense retentissement qu'eut au dix-septième siècle la grande controverse du Quiétisme est une preuve irréfragable de l'importance que l'autorité catholique, gardienne du dogme,

attache à la définition exacte des vrais et des faux mystiques.

Orthodoxe avec Gerson, hérétique avec Molinos, ce mysticisme a pour caractère commun dans les deux cas, d'être essentiellement contemplatif. Il contemple plus qu'il ne raisonne. Raisonner, c'est encore agir, et il fuit l'action; il cherche Dieu, mais pour lui-même ; il ne cherche pas la science en Dieu. Au contraire, il proclame hautement son indifférence, quelquefois son mépris, pour la connaissance, pour les systèmes, pour les doctrines. Il se place au dessus de la science par l'amour, au dessus de la raison par le sentiment, au dessus de la connaissance par l'extase. Le bruit des systèmes expire à ses pieds. Il possède l'Être absolu d'un simple et profond regard : que lui importent et les lois des mondes, et les spéculations sur la nature des êtres? Il a Dieu, c'est assez.

Mais il y a un autre mysticisme d'un caractère plus complexe, plus difficile à analyser, à coup sûr très-différent : c'est le mysticisme *théosophique*, qui ne contemple plus seulement, mais qui dogmatise sur les objets de la plus haute spéculation. Ses prétentions ne vont à rien moins qu'à la science absolue, totale, définitive. Il ne trouve pas seulement en Dieu le terme et l'objet de son ardent amour ; il trouve aussi en lui la source de toute science, l'inspiration, la connaissance suprême, l'explication de tous les mystères de la foi ou de la nature, la pleine lumière de la vérité. Ces mystiques, dont le nom a varié beaucoup avec la doctrine, sont les illuminés de toute secte et de tout pays, les apôtres des systèmes les plus bizarres, les philosophes hermétiques, les théosophes. C'est dans ce groupe de mystiques qu'il faut marquer la place des gnostiques, des docteurs de la Kabbale, des magiciens

du moyen-âge, alchimistes ou astrologues, tous à la recherche du secret de la création, du *grand œuvre*, les deux Van-Helmont, Paracelse, Weigel, Robert Fludd, et les autres maîtres de la science occulte; plus tard Boëhm, révélateur de tous les mystères, Swedenborg, l'ami des anges, le Christophe Colomb des mondes planétaires, Martinez Pasqualis, Saint-Martin. Tous ont l'ambition avouée de pénétrer les dernières profondeurs de la science divine, tous aussi affectent de rattacher leur doctrine par un lien secret à la tradition Chrétienne, ou tout au moins aux origines Mosaïques. Nous verrons plus tard si cette prétention est fondée. En dehors de cette tradition Mosaïque ou Chrétienne se place, assez près de ce groupe de mystiques, supérieure à eux par le génie, égale par bien des illusions, la grande école d'Alexandrie.

Nous voudrions marquer au juste le caractère propre de ce mysticisme *spéculatif* ou *théosophique*, qui est précisément celui de Saint-Martin.

Le mot *théosophie*, comme nous l'apprend M. Cousin, a été pour la première fois employé par Gerson, mais dans un sens très-large et peu défini. Il n'a pris sa signification moderne qu'avec Boëhm, qui s'en est servi souvent pour exprimer la science puisée au sein de Dieu. C'est une théologie, une métaphysique, une cosmologie, la science des sciences, révélée à l'illuminé. Théosophe, c'est-à-dire plus que philosophe et plus que théologien; c'est-à-dire encore savant de la science même de Dieu. Au théosophe, les Écritures révèlent d'elles-mêmes leurs sens mystérieux; la nature, ses plus secrets symboles; l'âme, ses mystères; tous les voiles tombent devant ses yeux. Il saura tout, sans avoir rien appris; il raillera la science humaine, si défectueuse et si lente. Boëhm n'a pas assez

de sarcasmes pour le *bonnet carré;* Saint-Martin, de mépris pour les *observateurs*.

On voit par où le théosophe diffère du mystique. Le contemplatif n'a qu'un but, s'abîmer en Dieu dans un acte d'amour; le spéculatif veut plus, il aspire à ravir le dernier mot de la science. L'un se repose; l'autre, après s'être reposé dans l'extase, agit, travaille, compose, enseigne. Le mystique anéantit, autant qu'il est en lui, ses facultés intellectuelles, la raison, le raisonnement, la pensée discursive. Le théosophe, possesseur des secrets divins, prétend en faire un système complet, et il se sert même, dans ce but, de ce procédé humain si décrié, la logique. Cette différence réelle, radicale, a été vivement aperçue et exprimée par Saint-Martin. « Il n'est pas rare, » dit-il, de voir de ces mystiques, soit féminins, soit » masculins, nous peindre merveilleusement l'état le plus » parfait des âmes, et nous donner même une description » exacte des régions par où passent les vrais ouvriers du » Seigneur. Mais ces mystiques semblent n'être appelés à » approcher de ces régions que pour en faire la peinture; » ils voient la Terre promise et ne la labourent pas (1). » Les mystiques sont nés pour jouir; les théosophes pour labourer le sol divin, et lui faire produire la moisson de l'universelle vérité, et le *grand œuvre*.

Venons au détail, et étudions de plus près les caractères particuliers de la théosophie dans Saint-Martin, qui en est un des représentants les plus vrais et les plus complets.

Cette espèce de mysticisme n'a aucun des caractères, ni de la vraie religion, ni de la vraie philosophie; sa place

---

(1) Ministère, p. 411.

n'est marquée ni dans l'Église, ni dans l'école, et malgré sa prétention de réconcilier la foi la plus haute avec la science la plus raffinée, nous allons montrer que ni la foi ne peut reconnaître dans Saint-Martin un de ses enfants, ni la science un de ses interprètes. Doctrine vraiment étrange, où l'homme fait intervenir Dieu au gré d'une imagination fantasque et d'une raison aux abois!

Il semble tout d'abord que l'ambiguïté de la chose se révèle dans l'ambiguïté du nom qui la désigne. N'est-ce pas un mot étrange que ce mot de *théosophie* qui a la prétention d'unir dans une seule dénomination la théologie et la philosophie? Métaphysique révélée, philosophie de l'illuminisme, voilà ce que veut dire ce terme bizarre, si bien choisi pour les doctrines qu'il caractérise. Oui, la théosophie est née de je ne sais quel commerce adultère entre un Christianisme défiguré et une mauvaise philosophie. Elle tient de la religion et de la philosophie, sans être ni l'une ni l'autre, mêlant les caractères les plus opposés, les méthodes les plus diverses, les principes les plus contraires, et présentant ce mélange de doctrines incohérentes, comme un sujet d'édification pour les fidèles, d'admiration pour les philosophes. En réalité, qu'arrive-t-il? L'Église se ferme devant l'hérétique, l'école devant l'illuminé.

La théosophie de Saint-Martin n'a rien de commun avec la religion. Elle se présente souvent comme orthodoxe, plus orthodoxe que l'Église. Nous voyons la prétention. Est-elle fondée?

On nous dit que Saint-Martin appartenait à la foi catholique; mais ici nous ne jugeons pas l'homme, nous jugeons la doctrine. S'il y a une contradiction flagrante entre la doctrine et l'homme, à qui la faute? Serait-ce

une œuvre sérieuse que d'essayer, par une atténuation habile des teintes et des nuances, par un adoucissement calculé des traits les plus décisifs, de pallier une contradiction? Nous dirons toute la vérité.

Il n'y a pas d'orthodoxie catholique pour qui ne reconnaît pas une autorité incontestée, permanente, qui contienne dans des limites certaines la diversité des opinions, et réunisse les esprits les plus opposés sous le lien d'une foi commune dont elle est l'incorruptible dépositaire. Une religion sans autorité ne tarde pas à se dissoudre ou à se dénaturer. N'avons-nous pas sous les yeux l'exemple du Protestantisme qui, malgré tous ses efforts pour reconstituer sous d'autres formes l'autorité attaquée dans le pontificat romain, incline ouvertement, et de plus en plus chaque jour, à se rapprocher, par quelques sectes plus ardentes, des pratiques et de la discipline catholique, ou à s'évanouir dans une sorte de rationalisme philosophique? Le lien d'une religion, c'est l'autorité. L'Église catholique a pour premier dogme la soumission du sens propre.

De plus, la religion vit au grand jour. Elle ouvre ses portes à tous les fidèles; à tous elle enseigne les mêmes vérités, elle distribue avec la même sollicitude la parole de vie. Elle ne reconnaît pas dans le sanctuaire de priviléges ni d'initiations. Au pied des autels, la véritable égalité se pratique dans toute sa rigueur. Le dogme et le sacrement sont les mêmes pour tous. Il n'y a pas de castes dans l'Église.

Elle fonde son enseignement sur la parole révélée, transmise par la tradition; elle prend son principe, son point d'appui, sa démonstration, dans le texte des Livres Saints. Elle oppose le Verbe divin à tous les orgueils de la pensée.

Elle met ce témoignage au dessus de tous les autres, soit de l'observation, soit du raisonnement. Enfin, elle reconnaît des mystères impénétrables à la courte sagesse de l'homme déchu. Nier le mystère, c'est attaquer la foi dans sa vertu essentielle. Si le mystère n'existait pas, la foi serait la raison.

Ce sont là des points fondamentaux dans l'Église : l'autorité incontestée, l'égalité du dogme pour tous, le respect absolu de la tradition, la foi aux mystères. Ce sont là aussi les points essentiels par où se révèlent plus clairement les dissidences du mysticisme de Saint-Martin.

Au dogme de l'autorité, Saint-Martin oppose la doctrine du sens individuel ; à l'enseignement universel et public, il substitue un enseignement secret ; à la grande tradition catholique, il oppose une tradition clandestine; il admet deux ordres de vérités fondés sur deux degrés d'initiation. Il subordonne le témoignage des Livres Saints à une méthode d'illuminisme expérimental ; enfin, il nie les mystères. Ce sont là les caractères qui nous semblent définir avec le plus de précision le mysticisme de Saint-Martin dans ses rapports avec la religion. Après cela, vous pouvez y chercher tout, sauf l'orthodoxie.

Où réside l'autorité ? Dans le sacerdoce que l'Esprit-Saint inspire. Le sacerdoce est l'intermédiaire sacré entre Dieu et les fidèles, l'arbitre suprême en matière de foi, l'interprète visible de l'invisible Esprit. Saint-Martin se place au dessus du sacerdoce, il le juge, et c'est pour le condamner. L'esprit général de son mysticisme, c'est un esprit de défiance, d'hostilité même, à l'égard des prêtres, *corrupteurs du dogme, ouvriers illégitimes,* comme il les appelle. Ses livres sont tous animés de cette idée, que l'Église catholique a trahi sa mission, et introduit dans le

sanctuaire l'idolâtrie de ses erreurs, la vénalité de ses intérêts, le trafic de ses passions, à la place de la grande religion du Verbe (1). Sa pensée se résume dans ce curieux aphorisme, où se peint naïvement l'exaltation du sens individuel : « Ma secte est la Providence ; mes prosélytes, » c'est moi ; mon culte, c'est la justice ; plus j'avance en » âge, plus ces principes se fortifient en moi. »

Mais d'où vient à Saint-Martin ce droit qu'il s'arroge de juger l'Église et de la condamner? Qui donc lui a conféré cette autorité supérieure à l'autorité? Nous voyons dans l'Eglise un signe traditionnel, la consécration du prêtre. Où est le signe de Saint-Martin? L'inspiration? Mais son témoignage personnel ne peut suffire en si grave matière. Les miracles? Où sont-ils? Qu'il attaque l'autorité dans l'Église, qui en est la source, d'autres l'ont fait avant lui, après lui. Mais qu'il substitue à l'autorité du sacerdoce la sienne propre, au sens catholique son sens individuel, c'est là une étrange prétention. Il a déchiré les titres de l'Église ; où sont les siens? Le rationaliste est conséquent en proclamant la liberté de la pensée ; le théosophe ne l'est pas. Il ne croit pas à l'Eglise, non, mais il veut que l'on croie en lui. Admirable logique !

Pour cela, Saint-Martin sent bien qu'il ne doit pas être isolé dans son œuvre ; il a besoin de prendre son point d'appui quelque part. Que fait-il? A côté et au dessus de la grande tradition religieuse, certaine, historique, il

---

(1) Il serait trop long de tout citer. Les passages sont multipliés à l'infini ; quelques-uns sont empreints d'une violence singulière. Nous renvoyons le lecteur au livre des *Erreurs* (p. 206), au *Nouvel Homme* (p. 38), et à la préface de la traduction des *Trois Principes*.

marque une autre tradition mystique et clandestine. A la place du sacerdoce catholique, il met un sacerdoce d'illuminés, perpétué à travers les âges. L'autorité de la tradition est si grande par elle-même, que ces mystiques, qui la nient dans l'Eglise, en reconstruisent une autre à leur usage. Tous les illuminés opposent ainsi à la généalogie très-authentique de l'Eglise une généalogie romanesque. Ils ressemblent fort à ces adversaires acharnés de la noblesse, lesquels, parvenus ou arrivés, n'ont pas de cesse qu'ils ne se soient donné des titres en inventant des aïeux.

Veut-on savoir de quels noms bizarrement assemblés se compose cette petite église? Un des amis de Saint-Martin nous l'apprend dans un mémoire inséré au premier volume des *Œuvres posthumes* (1). Cette liste est curieuse dans son genre. Jésus-Christ y est reconnu comme le père des lumières surnaturelles, le chef invisible des vrais théosophes; c'est lui qui a inspiré les Mages, les Brahmes, Moïse, les Prophètes, Paracelse, Weigel, Boëhm, Swedenborg, Pasqualis. J'en passe, et des meilleurs, comme Bacon et Leibnitz, qui ne s'attendaient pas à faire figure en cette compagnie. L'Inde et la Chine y sont convenablement représentées. Pythagore, l'inventeur du ternaire et du quaternaire, y reçoit de grands honneurs. Sa théorie des nombres lui vaut une place éminente dans le concile, à côté et tout près de Jésus-Christ. En est-ce assez? La folie ne touche-t-elle pas ici à la profanation?

On admire l'auteur de cette liste merveilleuse s'écriant que les théosophes rejettent *tout esprit de système*. Nous

---

(1) Voir p. 147.

le croyons sans peine. Paracelse et Pythagore, Boëhm et les Brahmes rangés ensemble, voilà donc ces *vrais prêtres* sur lesquels l'*Esprit a imposé les mains (1)!* Etrange église, en vérité, que celle où chaque élu vient avec des droits égaux prêcher tant de doctrines contradictoires! Quel est donc ce Dieu bizarre d'où émanent ces révélations, mélange confus de tous les rêves qui ont traversé le sommeil de l'humanité depuis son berceau?

Ainsi l'Église n'a plus en dépôt qu'une religion dégénérée. Elle a mis l'idole sur l'autel du vrai Dieu. Son enseignement est stérile; l'esprit de vie a déserté ses temples. Mais au moins le théosophe va prodiguer la parole sainte? N'en croyez rien : on ne livre pas ainsi le grand secret. Pythagore n'admettait à l'initiation que des disciples éprouvés par sept années de silence. Saint-Martin, comme les autres illuminés, lui-même, si bon, si dévoué au salut des hommes, cède à ce secret instinct du mystique toujours plus ou moins sectaire. Il arrête la foule sur le seuil du temple, et se retire avec les initiés derrière le voile de l'inaccessible sanctuaire, comme si la vérité n'était pas de droit égal pour toutes les âmes, comme si l'humanité n'était pas faite pour connaître Dieu et pour l'aimer! « L'ombre et le silence, dit Saint-Martin, sont les » asiles que la vérité préfère, et ceux qui la possèdent ne » peuvent prendre trop de précautions pour la conserver » dans toute sa pureté (2). » C'est ainsi que l'orgueil des théosophes, avare de la parole sainte, relève les barrières

(1) Nouvel Homme, p. 26.

(2) Erreurs et vérité, p. 226.

que le Christ avait abaissées, reconstruit le système antique des castes dans l'Eglise, des priviléges devant l'autel, et fait insolemment de la vérité deux parts, l'une qu'il jette à la foule, l'autre qu'il réserve à l'élu!

Autant qu'on en peut juger, à travers l'ambiguïté calculée de sa parole, Saint-Martin admettait trois degrés d'initiation : tout d'abord le *Disciple*, déjà touché du désir, mais inexpérimenté dans ce monde des vertus divines où l'introduit, par des enseignements mesurés, la science du maître (1). Il passe ensuite au rang des *Catéchumènes*, « quand il éprouve sensiblement que les choses de ce » monde ne sont pas, et qu'il peut les comparer physique- » quement avec les choses qui sont..... Que faut-il pour » cela? Une seule sensation de la vie, une pensée vive du » Dieu des Êtres. » Le catéchumène a déjà mis le pied sur le premier degré de la ligne sacerdotale. Quelle main le conduira plus haut? Celle de Dieu..... « Quand il sera » régénéré, non plus dans une pensée, mais dans sa pen- » sée tout entière, dans sa parole, dans son opération, » quand l'esprit le pénétrera dans toutes ses veines, et » se revêtira de lui, et que tout en lui se transformera en » substances spirituelles et angéliques, c'est alors que » l'homme se trouvera être, en esprit et en vérité, *le Prê- » tre du Seigneur* » Tels sont les degrés à franchir, les grades successifs qu'il faut prendre dans la milice du véritable sacerdoce. Malheur au zèle imprudent qui voudrait devancer l'épreuve et franchir d'un bond tous les degrés! Malheur aux impatients qui s'approchent de la vérité sans

(1) Nouvel Homme, p. 16.

préparation; ils ne songent pas « qu'à l'image du feu, lorsqu'elle ne vivifie pas, elle consume (1). »

Voilà donc la vérité, ce patrimoine du genre humain, devenue le monopole d'une petite aristocratie d'élus! Et quels sont leurs titres? Serait-ce que cette foule immense, avide de croire, aurait moins de valeur et de poids aux yeux de l'Éternel que ce petit nombre de prophètes qui se consacrent eux-mêmes? Impiété de l'orgueil! Sur le seuil de ce temple jaloux gémira le peuple déshérité de lumière, d'amour et de foi! Jésus-Christ cachait-il donc sa parole? avait-il sa doctrine secrète comme Pythagore, comme Platon?

Il est faux que l'ombre soit l'asile que la vérité préfère: son asile le plus cher, c'est le cœur de l'humanité. Les théosophes diront qu'en se popularisant elle s'expose à s'altérer. Cela est vrai pour ces systèmes qui se nourrissent de chimères; oui, pour ces idoles de doctrines adorées dans la secte; oui, pour toutes ces illusions et ces fantômes, vapeurs vaines qu'assemble la nuit et que dissipe la lumière! — Non, pour la vraie doctrine qui ne craint pas, comme celle de la secte, de s'évanouir au soleil; qui ne recherche pas l'ombre et la nuit, parce qu'elle n'a rien à redouter de l'éclat du jour. Cette vérité n'est pas exposée comme l'autre à s'épuiser, parce qu'elle est infinie; ni à se corrompre au contact des âmes, parce qu'elle purifie celles qu'elles a touchées. C'est d'elle que saint Augustin a pu dire, avec une magnifique hardiesse de langage, qu'en se donnant à tous, elle ne perd pas son inef-

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 15.

fable pureté : *omnibus communis*, *singulis casta*. C'est là le vrai Christianisme ; c'en est le signe victorieux.

Sa doctrine, l'Église la trouve dans le texte des Livres Saints qu'elle explique et commente, où elle trouve son point d'appui et sa règle. L'enseignement se transmet ainsi du livre dans la parole du prêtre, et de la parole dans l'âme du fidèle. Saint-Martin n'admet pas cette discipline de *l'ignorance et de la routine*. Il fait appel à une sorte de Christianisme expérimental et démonstratif, qui subordonne complètement le témoignage de la parole divine à l'observation. La tradition n'est plus que la contre-épreuve de la doctrine. « J'ai recommandé essentielle-» ment, dit-il, de commencer par s'assurer *soi-même* et » en *soi-même* de ces vérités premières et inexpugnables, » sauf ensuite à recueillir dans les livres tout ce qui » pourra venir à l'appui de ces vérités, sans jamais se » laisser aveugler jusqu'à confondre les témoignages avec » le fait » (1).

Tout d'abord, il recueille les éléments de la doctrine épars dans la nature de l'homme. Ce n'est qu'ensuite qu'il passera à l'étude des traditions, et il y portera l'esprit d'une libre critique. Il choisira parmi ces traditions celles qui s'accorderont le mieux avec son système. Telle est l'idée de sa méthode, comme elle ressort d'un curieux chapitre, ingénieux, hardi, mais à coup sûr peu orthodoxe (2). « Les traditions, dit-il, ne sont que des témoi-» gnages confirmatifs des vérités invariables, écrites de » la main de l'Éternel dans le cœur de l'homme, et, par

(1) Ministère, p. 22. — Voir aussi le Tableau naturel, 2e vol., p. 1.
(2) Esprit des choses, p. 144.

» conséquent, antérieures à tous les livres.... Sans exclure » ce qu'il peut y avoir à prendre dans les autres traditions, » celles des Hébreux et des Chrétiens me paraissent ren- » fermer des trésors plus abondants. En confrontant avec » elles le portrait de l'homme, je n'ai pu m'empêcher de » voir qu'elles n'étaient qu'une copie de ce portrait, et, » malgré ses défauts, la plus ressemblante de toutes les » copies. Dès lors, me suis-je dit, puisque j'y reconnais » clairement l'histoire de l'homme, que m'importent les » lacunes et les contradictions ? Ces accessoires ne doi- » vent point me faire proscrire le fond. Je serais incon- » séquent de ne pas y puiser ce qui peut m'aider à avan- » cer encore plus dans l'histoire spirituelle de l'homme ; » car un homme seul ne peut pas tout apercevoir » (1). Je le demande : Est-ce un mystique qui parle ? Est-ce un rationaliste ? Ce sont les bases du Christianisme qui sont en jeu.

N'exagérons rien pourtant. Saint-Martin croit à la vérité de la parole révélée, à la divinité du Médiateur ; il est chrétien enfin ; mais chrétien sectaire, affectant de se séparer de la foule par une méthode plus savante. Chose inouie ! Un mystique essaie de construire le Christianisme tout d'une pièce, avec des procédés rationnels et des éléments purement humains. Il s'imagine avoir réussi ; mais à quel prix ? Il altérera le sens des textes, il niera les mystères.

L'œuvre n'est pas aisée : il faut qu'il mette son Christianisme naturel d'accord avec le Christianisme révélé. Que fait-il pour cela ? Il interprète le livre divin, il le

---

(1) Esprit des choses, p. 144.

commente, et si l'explication n'est pas toujours conforme à la règle de l'Église, en revanche, elle tourne au profit de son système. Cette liberté d'interprétation est d'ailleurs un des principes de la secte, et l'ami de Saint-Martin pourra dire dans son curieux Mémoire, déjà cité par nous : « Que la doctrine des théosophes est fondée » sur les rapports éternels qui existent entre Dieu, » l'homme et l'univers; et que ces bases se trouvent » ensuite confirmées par les livres théogoniques de tous » les peuples, et surtout par les Écritures Saintes, expli- » quées *suivant l'esprit* et non *suivant la lettre.* »

Sans doute, on l'a dit même dans l'Église, *la lettre tue et l'esprit vivifie;* mais il faut avouer que si la lettre du Livre Saint, prise dans un sens grossier et matériel, peut blesser la foi dans quelques âmes chancelantes, il y a moins de péril encore à l'interpréter ainsi, qu'à la libre façon des théosophes. Ce n'est partout, pour eux, que symbole et allégorie. Ils ne font subir aux textes rien moins qu'un travestissement. Le sens réel se perd à chaque instant dans un sens figuré. Cela devient un jeu d'esprit, une sorte de gymnastique de la pensée. A l'expliquer ainsi, la parole de Dieu se prête, avec une complaisance inouie, aux idées les plus contradictoires. Qu'on lise, pour se faire une idée de cette liberté, le livre des *Trois principes* de Boëhm, par exemple, ou l'histoire de la religion chrétienne, esquissée à grands traits par Saint-Martin dans le *Tableau naturel*, dans le livre des *Erreurs* et dans le *Ministère*, et l'on s'étonnera de voir comment la substance des Saints Livres s'évapore dans les rêveries d'un symbolisme parfaitement arbitraire et d'une exégèse dérisoire. Le témoignage du Verbe entre de vive force au service de l'illuminisme, et l'esprit du théosophe joue

avec la parole divine, comme la main du sacrilége avec les vases de l'autel.

Ce n'est donc pas impunément que Saint-Martin tente une voie nouvelle pour arriver au Christ. Il a voulu se faire un Christianisme indépendant. Qu'est-il arrivé? Il a dénaturé l'Evangile. Qu'arrive-t-il encore? Il est conduit à nier les mystères.

Le mystère est dans l'essence de la foi; il en est la condition; il en est l'épreuve, la garantie. Le mystère n'est pas contre la raison, mais il est au dessus d'elle; c'est un des points par où la pensée touche à l'infini. Où l'infini commence, la raison humaine s'éblouit et se trouble; la raison du fidèle s'humilie et adore. Mais Saint-Martin nie l'obstacle. Admettre le mystère, ce serait renverser les principes de son Christianisme expérimental, où tout doit être clair et susceptible d'être démontré. « La religion » vraie, dit-il, ne serait que l'évidence. » La vérité d'une religion se mesurerait donc sur le degré d'évidence des vérités qu'elle enseigne. Il oppose, à plusieurs reprises, la *certitude* raisonnée à la croyance aveugle, à la *foi*. Il soutient qu'on pourrait s'y prendre de telle manière dans l'enseignement religieux, que les mystères s'expliqueraient d'eux-mêmes et sans effort. Il accuse les prêtres, qui avaient la clé des intelligences, et qui l'ont retenue d'une main avare. « Ils ont fait, dit-il, un rempart de » ce mot *mystère* à leur religion. Ils pouvaient bien éten » dre des voiles sur les points les plus importants, en an- » noncer le développement comme le prix du travail et de » la constance, et éprouver par là leurs prosélytes, en » exerçant à la fois leur intelligence et leur zèle; mais ils » ne devaient pas rendre ces découvertes si impraticables » que l'univers en fût découragé.... En un mot, j'aurais,

» à leur place, annoncé un mystère comme une vérité » voilée, et non comme une vérité impénétrable ; et j'ai » le bonheur d'avoir la preuve que cette définition aurait » mieux valu (1). » Ailleurs, il se félicite d'avoir secoué la croyance routinière, et il a cru glorifier ainsi, dit-il, et le Souverain Principe, et l'intelligence humaine, en prétendant que nous n'étions faits que pour des croyances lumineuses.

S'il n'y a plus de mystère, si toute la doctrine est dans l'homme, à quoi donc a servi la mission du révélateur? Le Christianisme est conséquent, puisqu'il admet des dogmes supérieurs à la raison déchue. Mais, malgré le vif sentiment qu'il a et de la chute primitive, et de la raison dégradée, c'est un principe constant chez Saint-Martin que, selon sa langue mystique, « *pas une vérité » religieuse ne manque à faire sa révélation propre dans » le cœur de l'homme.* » Faut-il donc un Dieu pour nous apprendre à lire cet alphabet des idées divines inscrit dans notre cœur, et qu'un simple mortel comme Saint-Martin déchiffre avec tant d'aisance ? « Comment l'agent » suprême aurait-il pu exiger que nous crussions à lui et » à ses merveilles, si nous n'avions pas, par notre es- » sence, tous les moyens nécessaires pour les découvrir? » Oui, la vérité serait injuste, si elle n'était pas claire- » ment et ouvertement écrite partout aux yeux de la pensée » de l'homme. » Mais alors concluez ! La mission du Christ fait double emploi. Qu'y avait-il besoin d'une révélation surnaturelle qui vînt ainsi se surajouter, comme par

(1) Erreurs et Vérité, p. 226.

complément, à cette révélation naturelle, permanente, expérimentale, qui se fait à chaque instant en nous dans l'intimité de notre âme, dans le secret de nos pensées ?

On voit quelle méthode arbitraire, quelle religion de fantaisie! Singulier Christianisme, tour-à-tour mystique et rationaliste : mystique quand il oppose l'inspiration individuelle à l'autorité collective de l'Église, une tradition clandestine à la tradition catholique, l'ombre et le secret des initiations à la publicité de la vraie doctrine, le régime exceptionnel de la secte au régime de l'égalité devant l'autel ; rationaliste, quand il assigne aux Livres Saints une place secondaire dans l'ordre de l'instruction religieuse, subordonne l'Evangile à ses expériences propres, fait subir aux textes sacrés l'outrage d'une exégèse théosophique, nie les mystères, abaisse le surnaturel au niveau du naturel, et rend ainsi inutiles la grande école du Calvaire et la Croix où mourut un Dieu.

Religion sans autorité, révélation naturelle, individuelle et permanente, négation des mystères, voilà donc à quoi se réduit le Christianisme théosophique. Notre conclusion n'étonnera personne, quand nous dirons que le mysticisme de Saint-Martin est une hérésie perpétuelle. Il nous reste à prouver qu'au regard de la raison, son système est aussi peu orthodoxe qu'au regard de la foi.

La philosophie se circonscrit dans le cercle des vérités humaines, observables, naturelles : elle ne doit donc admettre comme méthode que l'expérience et le raisonnement; elle se défie des aventures d'esprit ; elle ne nie pas l'inspiration, mais elle l'exclut de son domaine ; elle fait envers les illuminés comme Platon à l'égard des poètes : elle les reconduit avec honneur à ses frontières.

Or, Saint-Martin, nous l'avons vu, n'a pas une médiocre ambition ; il n'aspire à rien moins qu'à relever la religion qui tombe et la philosophie qui se dégrade. Qu'essaie-t-il pour accomplir un si grand œuvre? Nous avons vu qu'il a essayé d'introduire le rationalisme dans le dogme; il ne pourra moins faire que de mettre l'inspiration dans la philosophie.

Sa prétendue logique n'en est pas une. Nous voyons bien dans ses œuvres un effort constant pour ramener ses idées incohérentes à une discipline, pour imposer à ses rêves l'apparence d'une démonstration. L'intention est évidente ; l'effet est nul, et doit l'être. L'extase ou la logique, il faut choisir. Le milieu, l'entre-deux, est impossible à tenir. Il arrivera nécessairement de deux choses l'une : ou bien la logique fera tort à l'illuminé, en rendant l'inspiration inutile; ou bien l'inspiration fera tort à la logique, en aboutissant au sophisme. A concilier les contraires tout l'esprit du monde ne suffirait pas.

Que fera le théosophe, l'inspiré faisant profession de philosophie? Déduira-t-il avec ordre, méthode, clarté, un ensemble de dogmes, un système régulier, une science? Mais, en ce cas, à quoi bon se prétendre inspiré? Quand la raison suffit, pourquoi avoir recours à des révélations? A ce compte, le théosophe perdra le bénéfice de son inspiration; il ne se distinguera plus du philosophe, qui trouve en cherchant, et qui raisonne, comme tout le monde, avec sa raison.

Disons, toutefois, que Saint-Martin s'expose rarement à une objection semblable. Ce qui est plus fréquent chez lui, c'est que le mystique porte préjudice au philosophe. Et cela arrivera à tout inspiré qui voudra ramener aux dé-

ductions de la logique les lueurs surnaturelles tombées du Ciel dans son âme. La nécessité de cette lutte désespérée avec l'impossible le précipitera dans les sophismes et dans les démonstrations de fantaisie où la logique habituelle n'a plus rien à voir.

Lisez quelques pages de Saint-Martin; celles, par exemple, où, niant le mystère, il annonce qu'il va expliquer l'Eucharistie, ou celles encore dans lesquelles il prétend retrouver quelques lois du symbolisme universel. Avec quelle hardiesse il commence! Quelle assurance dans le début! Quelle fierté dans le ton! Il a recours à tous les procédés extérieurs de la démonstration; il emploie des définitions de mots et d'idées; il combine des déductions avec une certaine industrie de logique apparente. Laissez-le faire : bientôt sa pensée se déconcerte, son raisonnement se trouble. Ses singulières hypothèses tiennent mal dans le cadre étroit du syllogisme. Ce n'est que par force qu'il les y fait entrer, et ses syllogismes contraints ne sont bientôt plus que des sophismes déguisés. Pourquoi donc, je le demande, avoir recours à la logique, si c'est pour la violer qu'on l'invoque?

Saint-Martin n'est pas, croyez-le bien, sans s'apercevoir des difficultés de sa position. Quand sa dialectique est aux abois, et que, de guerre lasse, il reconnaît l'indocilité de ses hypothèses au joug de la démonstration, que fait-il? Il a recours à je ne sais quel dogme secret, à quel *postulatum* théosophique, qui vient fort à propos pour rallier sa logique en déroute. « Il serait inutile qu'il » parlât plus clairement, parce que ses paroles seraient » perdues pour ceux qui n'ont pas tourné leur vue de ce » côté. Quant à ceux qui sont dans le chemin de la science,

» ce qu'il a dit leur suffira, sans qu'il soit nécessaire de » lever pour eux un autre coin du voile (1). »

Cette pensée revient souvent dans ses œuvres à la suite d'un long raisonnement. On sourit involontairement du motif que Saint-Martin assigne à son silence. S'il avait la vérité et le pouvoir de la démontrer, se tairait-il ? Quelle est donc cette idée mystérieuse qu'il ne laisse entrevoir que voilée au fond du sanctuaire ? Cette vérité secrète, est-ce une divinité, est-ce une idole ? Ce voile qui la recouvre, est-ce un abri derrière lequel se réfugie la chose sainte, loin des yeux profanes? ou n'est-ce pas plutôt l'excuse d'une logique impuissante ? On serait tenté de le croire, s'il n'y avait pas tant de candeur au fond de tant de bizarrerie. Disons-le une fois pour toutes, la bonne foi du théosophe n'est certainement pas en cause, mais ce qui n'est pas moins incontestable, c'est que, pour arriver à une pareille explication, il valait mieux ne pas l'entreprendre; pour présenter une pareille solution, il valait mieux ne pas poser le problème. La dialectique est impitoyable : instrument de vie ou de mort, elle anéantit ce qu'elle ne démontre pas.

Telles sont nos conclusions sur le mysticisme de Saint-Martin : compromis chimérique entre la religion et la philosophie; ni orthodoxe pour la foi, ni orthodoxe pour la raison. Il veut expliquer tout ce que la religion fait croire, et la logique à laquelle il fait appel ne lui répond pas.

Son système n'appartient donc ni à la théologie, puisqu'il nie le mystère et détruit l'autorité, ni à la philoso-

---

(1) Erreurs, p. 468.

phie, puisqu'il prend son point de départ dans l'inspiration. Voilà ce qu'est, à vrai dire, ou plutôt ce que n'est pas la théosophie; cette théologie philosophique, aussi ambitieuse que stérile, qui ne ralliera jamais ni l'âme du fidèle à ses hérésies, ni l'esprit scientifique à ses sophismes. Une pareille doctrine ne peut plaire qu'à des intelligences déviées, et qu'agite le délire de la pensée.

CHAPITRE II.

MÉTHODE DE SAINT-MARTIN. — SA DOCTRINE PSYCHOLOGIQUE.

Nous avons cherché à définir le mysticisme de Saint-Martin dans ses caractères les plus apparents, et si nous pouvons le dire, les plus extérieurs. Il nous reste à pénétrer dans les détails de l'œuvre, dans l'intimité du système.

Notre audace fera scandale dans la secte. On raillera notre présomption de prétendre à l'intelligence de la doctrine secrète sans être initié. Nous ne prenons pas l'engagement de soulever tous les voiles. Nous essaierons d'exposer ce qui nous semblera intelligible, rien de plus. Quant au reste, nous ne tenterons pas une œuvre impossible. Il y a des pages, et en grand nombre, où nous n'avons pas compris un mot. Est-ce notre faute? Est-ce celle de l'écrivain? Il nous est venu souvent un singulier doute : Saint-Martin s'est-il toujours bien compris lui-même? Dans ces pages étranges, une sorte de vertige vous prend. On entre dans un monde nouveau, où les mots n'ont plus de sens, ni les phrases de liaison et de suite entre elles. Les formes de la syntaxe sont respectées; les propositions sont régulièrement construites; mais la pensée reste indéchiffrable sous ce mélange de mots qui se suivent sans éveiller une seule idée. Ces pages sont pour le lecteur comme un rêve éveillé, ou comme un jeu d'en-

fant dans lequel on s'amuserait à parler pendant un certain temps sans rien dire, associant des phrases sans y mettre aucun sens, frappant l'air de sons vains et vides, et s'ingéniant à ne pas penser.

Nous ne perdrons pas notre temps à chercher un sens à ce qui n'en peut avoir. Nous aurions peur d'inventer au lieu de trouver le secret de ces énigmes fabuleuses. L'esprit n'a pas de prise sur l'inintelligible, et nous laissons volontiers cette part aux initiés.

Il reste d'ailleurs, même en réservant la part du non sens et du rêve, une portion considérable de l'œuvre où nous avons pu pénétrer, non sans effort sans doute, mais avec une ardeur de curiosité qui n'est pas toujours restée sans récompense. Dans les passages les plus difficiles, nous citerons le texte du théosophe en face de notre commentaire, et si notre jugement se trouve en défaut, notre bonne foi, du moins, ne sera pas en péril.

Un mot sur l'historique de la doctrine. En notant l'ordre chronologique des œuvres de Saint-Martin, on s'aperçoit aisément d'une sorte d'évolution intellectuelle qui s'accomplit en lui. Dans ses premiers ouvrages, la pensée semble être comme captive dans les liens d'une tradition antérieure dont il ne dispose pas, et d'un dogme secret dont il n'est pas le maître. Il est, au début, soumis à une sorte d'influence occulte qui le domine. Il ne s'appartient pas encore : il est encore à moitié disciple. Dans le livre des *Erreurs*, dans le *Tableau naturel*, il ne s'avance que timidement. Voué au silence par des engagements formels, il les invoque à chaque instant pour avoir le droit de se taire. Il a comme une terreur étrange d'être indiscret. Pasqualis retient encore et asservit Saint-Martin.

Peu à peu, sa doctrine semble s'enhardir en dehors de

la secte ; elle se détache de ses entraves. Le mystique sort de tutelle pour ainsi dire ; il s'habitue à sa propre pensée. Enfin, au déclin de sa vie, ce n'est plus un disciple qui parle, c'est un maître. Il a pris tous ses grades dans le mysticisme, et l'on sait que, dans cette sainte milice, le *généralat* émancipe (le mot est appliqué par Kirchbergner à Gichtel, l'élève de Boëhm). On sent en lui plus de hardiesse et d'indépendance. Il n'appartient plus à la secte de Martinez ; il a une secte qui lui appartient : il marche non plus à la suite, mais à la tête du bataillon sacré.

Ce passage du noviciat à la maîtrise se marque surtout dans son aversion de plus en plus vive pour les opérations physiques de la théurgie. On sait qu'à l'école de Martinez, Saint-Martin s'étonnait de toutes ces formules et de tous ces appareils ; mais il était étonné d'abord, non rebelle ; il hésitait ; il ne niait pas. A mesure que sa pensée s'affranchit, il s'éloigne de la théurgie ; il la combat, il la condamne. Sa théosophie se retire graduellement des œuvres extérieures, prenant à mesure un caractère plus individuel et plus décidément spiritualiste. Ce mouvement et ce progrès dans la pensée de Saint-Martin nous ont semblé avoir leur importance. La date de ses écrits n'est donc pas indifférente à connaître pour l'intelligence de sa doctrine personnelle.

Avant d'entrer dans l'étude du système, il est nécessaire d'interroger Saint-Martin sur les procédés ordinaires de sa logique.

§ I.

Méthode de Saint-Martin.

C'est faire une question singulièrement indiscrète et presque irrévérencieuse à un mystique, que de lui deman-

der le secret de sa méthode; mais nous avons vu dans le chapitre précédent que le mysticisme de Saint-Martin affectait un caractère scientifique : cette prétention seule suffit pour le rendre justiciable de notre critique. Quelle est donc sa méthode? Comment procède-t-il dans l'invention et dans l'exposition de ce qu'il croit être la vérité?

Les éléments pour traiter cette question ne manquent pas; mais s'il est facile de les recueillir, c'est une œuvre malaisée de les mettre d'accord et d'en faire une exposition régulière.

Citons d'abord un passage remarquable, où Saint-Martin nous a tracé le plan complet d'une bonne éducation théosophique. Ce sera pour nous un programme authentique (1) :

« Il y a une ligne et un ordre d'instruction dont ne doit » jamais s'écarter celui qui essaie de diriger l'intelligence » de ses semblables : Distinction de deux substances dans » l'homme; notre pensée, miroir divin; existence de » l'être supérieur, prouvée par ce miroir quand il est net » et pur; notre privation, prouvant une justice; cette jus- » tice prouvant une altération libre et volontaire; l'amour » suprême se réveillant; lois de régénérations données » dans les diverses alliances; terme de retour; vie spiri- » tuelle; lumière; parole; union; entrée dans le lieu de » repos, telle doit être la marche de l'enseignement, si » le maître ne veut pas tromper les disciples, les égarer » ou les retarder. »

Saint-Martin prend son point de départ dans l'analyse

---

(1) Ministère, p. 195.

de la pensée. « Expliquer les choses par l'homme, dit-» il, et non l'homme par les choses, » telle est la vraie marche à suivre. Le sensualisme s'est égaré en cherchant le secret de l'homme dans les choses; la théosophie redresse la science en renversant les termes du problème. C'est là un principe qui a, pour Saint-Martin, l'évidence d'un axiôme.

On croirait presque, en le voyant insister avec tant de force sur la valeur et la portée de ce principe, que le théosophe a saisi et retrouvé l'admirable secret de la méthode psychologique, oublié depuis Descartes. Il n'en est rien pourtant. Prenons garde, avec Saint-Martin, d'être dupes des mots. Chez lui, les mots les plus raisonnables cachent souvent d'étranges erreurs.

Qu'est-ce, par exemple, que ces *preuves actives*, les seules qui, selon lui, conviennent à la science de l'homme, et dont il nous propose l'obscure théorie dans son traité sur l'*Influence des Signes?* « Ici, dit-il, nous sommes à la » fois et le sujet anatomique, et le malade blessé dans » tous ses membres; et ce ne peut être que d'après une » dissection complète, faite sur nous tout vivants, ce » n'est que par ces actes scrutateurs que nous pouvons » atteindre au terme de la science. » Il ne s'agit plus, on le voit du reste, de cette méthode expérimentale, calme, lucide, instrument de la vraie science. Ce n'est plus là, à coup sûr, l'observation telle que nous la comprenons, telle que nous essayons de la pratiquer, et dont le secret est l'attention, la réflexion sur les phénomènes de la conscience. C'est une science mystique, qui ne s'accomplit qu'avec des déchirements. L'acte scrutateur, pour parler cette langue étrange, est presque un acte chirurgical, une dissection de l'homme vivant. L'*observation* est

active, douloureuse ; elle arrache des cris à l'âme qui la subit. On n'étudie pas l'homme dans le développement de sa vie régulière ; on le met dans un état violent, dans une crise. Il faut presser, fouler, briser son âme pour la forcer à répondre. Il faut faire crier son mal. Voilà ce que Saint-Martin appelle une *preuve active*. Nous sommes loin de la vraie méthode et du bon sens.

Mais, alors même, comment Saint-Martin procède-t-il à cette anatomie violente, à cette psychologie douloureuse ? Par l'analyse ou la synthèse ?

La synthèse expérimentale ne vaut que par l'analyse qui la précède et qui l'éclaire. Une synthèse qui précéderait l'analyse ne serait qu'une stérile hypothèse. Saint-Martin n'entend pas les choses de cette façon. La science, telle qu'on la fait, dit-il, la science par l'analyse, est frappée de mort. Tout meurt et se décompose sous son scalpel, qui n'est puissant que pour retirer la vie (1). La vraie science est « celle qui part du principe, qui n'observe » qu'à la lumière d'une synthèse antérieure, et dans une » liaison constante avec la Source de feu.... Oui, la syn- » thèse est la seule clé qui ouvre complètement les » sciences, soit divines, soit naturelles, parce qu'elle est » la seule qui nous porte au centre de chaque chose, et » qui nous aide à en mesurer tous les rayons. » Qu'y a-t-il sous ce luxe de métaphores ? Cette pensée constante qu'il ne faut observer l'effet qu'à la lumière de la cause, l'homme qu'avec l'aide de Dieu ; que pour connaître, il faut observer en prenant l'inspiration pour guide ; qu'il

(1) Esprit des choses, 1er vol., p. 294, et *passim*.

faut maintenir son âme, pendant tout le temps que durera l'épreuve, en liaison directe avec la *Source de feu*. C'est donc là le secret de la méthode si long-temps gardé et qui éclate enfin ? C'était bien la peine de proclamer si haut la nécessité de l'expérience pour en revenir à l'inspiration !

L'observation, oui, mais sous la conduite du principe ; l'expérience, mais vivifiée d'en haut; l'étude de la réalité, à l'aide de la lumière mystique qui tombe du Ciel : voilà, au vrai, la méthode de Saint-Martin ; mélange de deux principes opposés qu'il a l'ambition de concilier et qu'il viole également ; l'expérience, en la subordonnant aux caprices de l'illumination, de la *notion vive;* l'inspiration, en essayant de lui ravir son caractère surnaturel, et la traitant avec les procédés de la logique humaine : conciliation illusoire qui n'aboutit qu'à une double contradiction.

Nous savons comment il trouve la vérité. Il nous reste à signaler la forme habituelle dont il se sert pour exposer et pour démontrer ce que l'inspiration lui révèle. Cette forme, c'est l'analogie. Ce procédé spécial de démonstration tient d'ailleurs aux bases du système.

Saint-Martin part de ce principe panthéistique et mystique à la fois, que tout est dans tout ; que toutes les formes d'être individuelles, toutes les manières d'exister, particulières et finies, révèlent à l'œil du théosophe, sous une diversité d'apparences, une unité profonde et radicale d'existence et de vie, une identité complète de substance, de rapports, de lois. Chaque ordre, à le bien considérer, contient et révèle toutes les vérités correspondantes des autres ordres de réalités. L'espèce inférieure est la copie affaiblie de l'espèce supérieure; mais l'observateur retrouve

aisément, dans la vérité partielle, la vérité totale; et, en suivant l'ordre des caractères gradués dans l'échelle des êtres, il s'élèvera sans peine à la conception des lois, des rapports, des principes qui régissent les espèces supérieures. C'est là l'idée mère du symbolisme mystique. C'est là aussi un des principes familiers de Saint-Martin, et qui donne naissance à une des pratiques usuelles de sa logique. Il pose une loi, et il croit l'avoir démontrée, quand il n'a d'ordinaire construit à l'entour de cette loi qu'un échafaudage de métaphores plus ou moins ingénieuses, et d'analogies obscures. Un seul exemple marquera, mieux que tout ce que nous pourrions dire, le caractère étrange de ses démonstrations habituelles.

Il veut établir cette idée théosophique que les hommes pourront converser entre eux dans l'autre monde, et qu'ils ne perdront pas avec la vie le don de la parole. Mais peut-il y avoir des sons articulés et des paroles sans le secours des organes physiques? Voici par quel raisonnement Saint-Martin tranche la difficulté : « Nous voyons, » dit-il, que, plus l'homme s'élève et se dégage de sa » matière, plus sa parole acquiert de force et de per- » fection; plus l'homme est élevé en puissance dans le » monde, plus sa parole a d'autorité. On peut conclure » de là que, s'il y a des autorités supérieures au monde, » ces autorités devront également voir accroître leur » puissance, et, par conséquent, la parole qui en est » le signe et l'organe. On sait aussi que, plus l'homme » est élevé en puissance dans le monde, et accroît par » là l'autorité de sa parole, plus il se rapproche de l'au- » torité souveraine qui gouverne tout l'État par sa pa- » role; en sorte qu'il se trouve plus à portée de corres- » pondre avec la suprême puissance ou la suprême parole.

» On peut donc, par les lois de ces profondes mais sim-
» ples analogies, se former une idée de ce qui attend
» l'homme, lorsqu'il parvient à la région de l'Être supé-
» rieur ; car ce serait en vain qu'en se dégageant de sa
» matière, il verrait sa parole acquérir plus de force et de
» perfection, s'il ne se trouvait pas à portée d'exercer ce
» don suprême et de le fortifier (1). »

La question lui semble complètement résolue et il passe outre, acceptant désormais cette hypothèse comme un axiôme, et s'en servant pour aller plus haut et plus loin dans la science mystique. On voit quels procédés chimériques, quelles analogies bizarres, quelles vraisemblances douteuses suffisent à Saint-Martin. Suffisent-elles également à la logique ? Nous en doutons.

Comme procédé d'invention, l'analyse éclairée par la synthèse, c'est-à-dire par l'inspiration, comme procédé de démonstration, l'analogie, voilà toute la méthode de Saint-Martin, qui n'est, comme on le voit, expérimentale et démonstrative que dans sa prétention. Au fond, elle est, comme celle de tous les théosophes, purement spéculative et hypothétique. Saint-Martin prétend observer; mais il n'observe qu'avec ses idées préconçues, qu'il prend pour des révélations, et l'observation docile lui donne tout ce qu'il lui demande. Il démontre, et pour cela il ne fait qu'associer des analogies fantastiques. En réalité, l'expérience est faussée et la démonstration n'existe que de nom. Les vraies bases du système sont la spéculation et l'hypothèse, revêtues de quelques formes expérimentales, appuyées sur quelques observations sans

(1) Esprit des Choses, t. II, p. 37.

précision, sans rigueur, sans lien. Nous avons vu quelle est l'étrange méthode de Saint-Martin; il nous reste à voir où elle a pu le conduire, et ce que cet esprit inventif et curieux en a su tirer.

§ II.

Polémique de Saint-Martin avec Garat.

Saint-Martin affecte un souverain mépris pour les livres. Ce qu'il sait, il le doit à lui-même, à Boëhm ou à Martinez. Quant à la philosophie vulgaire, il n'a pour elle que du dédain. Nous avons montré quelle place secondaire il assigne au témoignage des Livres Saints, dans l'ordre de l'instruction théosophique. S'il traite avec cette liberté étrange les textes sacrés, avec quelle indifférence superbe ne devra-t-il pas rejeter ces livres profanes, dépositaires de toutes les ignorances, de tous les aveuglements et de toutes les misères de l'intelligence humaine! Toutefois, Saint-Martin n'est pas aussi étranger qu'il veut bien le dire à cette pauvre science tant décriée. Il l'a étudiée, au moins pour la combattre. Quelquefois même il lui emprunte certaines idées; mais il a le soin alors de les remettre au moule de son esprit, d'où elles sortent avec une empreinte nouvelle et brillante, qui déguise, à s'y méprendre, le larcin ou l'emprunt.

Sa psychologie tranche ouvertement avec toutes les idées de son siècle. C'est ici le lieu d'indiquer le caractère philosophique de la lutte qu'il soutint contre Garat, et dont nous avons retracé ailleurs la physionomie extérieure. Tout système qui rompt en visière à l'opinion doit se résigner à combattre; reculer, ce serait abdiquer. Saint-

Martin ne recula pas. Il soutint avec fermeté, souplesse, clarté même, et ses idées et son droit dans ce grand débat, devant trois mille auditeurs.

La distinction de la sensation et de la connaissance, la séparation de l'intelligence et de la liberté, la réalité d'un sens moral opposé aux sens physiques, la célèbre opinion de Rousseau sur la question de l'invention de la parole, et enfin l'impossibilité qu'il y a de concevoir la pensée dans la matière, tels sont les principaux articles de la discussion publique et de la lettre qui s'en suivit.

Ce qui est essentiel à noter ici, c'est l'attitude franche et le spiritualisme décidé de Saint-Martin. Aujourd'hui que ces questions ont été débattues de part et d'autre, avec une remarquable vigueur, et que la doctrine du spiritualisme a paru dans tout l'éclat de l'éloquence au service de la vérité, les arguments de Saint-Martin n'ont plus ni toute leur nouveauté, ni toute leur force. Sa polémique pâlit auprès des batailles victorieuses de la philosophie contemporaine; et il semble que nous soyons dans une position défavorable pour apprécier à sa vraie valeur le mérite de cette discussion improvisée. Tâchons d'être justes cependant. Le sensualisme se croyait décidément le maître de la place, et Saint-Martin parut à temps, au milieu de ce brillant auditoire, pour protester contre les principes de cette stérile école. Ce n'est encore qu'un combat d'avant-garde. Qu'importe ? Ce fut une victoire, et l'honneur en est considérable. Saint-Martin garda dans cette lutte deux avantages incontestables sur son adversaire élégant et raffiné : la franchise et la logique. Il a donc eu son heure marquée dans l'histoire de la philosophie; et son nom est lié désormais au souvenir des premières luttes que soutint contre l'idéologie le spiritualisme, alors déshé-

rité de cette faveur de l'opinion publique qui fait le succès. Il nous suffira de marquer en quelques traits le caractère du débat, et la manière dont il fut conduit.

Saint-Martin s'attache à démontrer contre Garat ce premier principe du spiritualisme : *sentir n'est pas connaître*. Garat le raille agréablement de cette prétention, et s'efforce de le ramener au système de Condillac, en lui faisant goûter cette simplicité artificielle qui séduit si aisément l'esprit. Vous multipliez sans nécessité les organes, lui dit-il ; chaque faculté de l'entendement aura donc son organe particulier, la mémoire, l'imagination, la raison ? Puis il lui demande si, par exemple, en voyant le soleil, la connaissance qu'il a du soleil diffère des sensations qu'il en reçoit. Évidemment non, car vous ne connaissez des objets que les sensations que vous en recevez. Connaître une chose n'est que bien démêler les sensations qu'elle vous donne ; bien les démêler n'est que les sentir distinctement ; les sentir distinctement n'est que les sentir (1).

Vous me traitez un peu comme un écolier, lui répond Saint-Martin, par votre comparaison du soleil. Plus *je me mets au fond de mon âme* (expression de Garat), plus je suis sûr que les opérations et les calculs qui se font dans mon entendement sur les lois astronomiques du soleil, sur ses lois physiques, etc. etc., sont autre chose que des sensations continuées de l'aspect du soleil et de sa chaleur. Si vous avez cru être au fond de votre âme, lorsque vous nous avez transmis cette idée, vous n'avez fait que

(1) Débats des Écoles normales, t. III.

le croire, mais vous ne vous étiez mis réellement *qu'à sa superficie.*

L'entendement ne se confond pas avec la sensation. Le sentiment du devoir ne se confond pas davantage avec elle. Garat, comme Condillac, son maître, dérivait la règle morale de la sensibilité physique, et la notion du juste n'était pour lui, comme tout le reste, qu'une sensation transformée.

Saint-Martin s'indigne de voir assigner une si basse origine à une notion si haute; il se réclame de cette phrase de Bacon qui servait d'épigraphe au cours de Garat : *Etenim illuminationis puritas et arbitrii libertas simul inceperunt, simul corruerunt, neque datur in universitate rerum tam intima sympathia quam illa veri et boni.* La confrontation de votre programme avec cette épigraphe, dit Saint-Martin, me laisse quelque chose à désirer; car l'épigraphe m'offre deux facultés différentes, *illuminationis puritas et arbitrii libertas*, et votre programme n'en offre qu'une, en ramenant tout ce qui est dans l'homme au seul entendement, c'est-à-dire, encore à la sensation.

C'est de là que part Saint-Martin pour revendiquer la place légitime du sens moral dans la philosophie de l'âme humaine. Il distingue nettement la faculté morale de l'entendement et la notion du bien des perceptions sensibles. Cette faculté est celle qui reçoit en nous l'impression juste ou fausse de ce que, selon l'ordre moral, nous appelons bon ou mauvais; faculté dans laquelle nos sens matériels ne sont jamais le principe de l'impression qu'elle reçoit, quoiqu'ils en soient souvent l'organe, comme les fenêtres qui transmettent la lumière du soleil jusqu'à notre œil ne sont point le principe de cette lumière; faculté

qui, en conséquence de l'impression qu'elle reçoit, aime ou hait l'objet présent, s'en rapproche ou s'en éloigne. Non, le sens moral ne se confond pas avec l'entendement. L'entendement a la propriété de juger ce qui est faux ou vrai dans tout ce qui est l'objet du raisonnement ; le sens moral est l'arbitre de ce qui est bon ou mauvais dans l'ordre de la moralité. L'entendement juge de la justesse des idées, le sens moral apprécie la justice des actes.

Telle est l'analyse remarquable du sens moral que Saint-Martin oppose aux sens physiques, faculté unique reconnue par l'école de Garat. Sans doute, tout n'est pas exact, ni suffisamment précis dans cette analyse. Saint-Martin, qui distinguait si profondément l'acte de connaître du phénomène sensible, aurait dû ravir à la sensibilité mobile et capricieuse l'honneur de présider à la destinée morale de l'homme et de donner une règle à sa liberté. Mais c'était là, on le sait, une erreur commune aux spiritualistes de cette époque. Hutcheson, Adam Smith, Rousseau, ont tous confondu la notion qui nous fait connaître le devoir avec le sentiment qui nous le fait aimer.

C'était déjà un progrès considérable sur le sensualisme contemporain. Saint-Martin cherche dans la sensibilité encore, mais dans un ordre plus élevé de phénomènes sensibles, la règle du bien et du mal, qu'il enlève ainsi au domaine des sens physiques, appréciateurs exclusifs du plaisir et de la souffrance. D'ailleurs, Saint-Martin ne s'est pas arrêté long-temps aux mots. Il adopte ceux de l'école qu'il combat. Aussi n'hésite-t-il pas à désigner cette faculté, arbitre du bien et du mal, sous le nom de sens moral, quoiqu'il sache fort bien qu'en se servant de ce mot, il semblera plaider plutôt pour Garat que contre lui. Disons toutefois que cette tolérance de Saint-Mar-

tin à l'égard des mots ne venait, en cette occasion, que d'une analyse incomplète du phénomène moral. S'il avait remonté plus haut dans l'histoire de ce phénomène, il en aurait trouvé l'origine dans la raison, et n'eût pas semblé favoriser, par une complaisance trop facile de langage, une confusion très-réelle d'idées. Les mots ne sont pas indifférents dans la philosophie ; ils y reçoivent un sens fixe et déterminé. Un mot vague ne sert qu'à une pensée indécise; une expression qui n'est pas juste trahit une doctrine fausse; la tolérance, en pareil cas, ressemble à une faiblesse ou à une complicité.

Le fond du débat, il faut bien le dire, c'était le matérialisme. Sur ce point, Saint-Martin presse vivement le professeur, et Garat se défend avec moins de sincérité que de souplesse, avec plus d'art que de franchise. Sa cause était mauvaise et le moyen terme impossible à tenir. Je ne sais quelle pudeur de bon sens le retient sur la pente, mais le système l'entraîne. Si la sensation est l'unique maîtresse de notre intelligence, si le bien et le mal sont perçus par nous comme la couleur ou le son, le matérialisme est inévitable, et le sophisme seul peut éluder cette conclusion. En vain, le sensualiste dira qu'il ne s'occupe que des facultés de l'âme; ces facultés sont le développement, l'exercice, la mise en activité d'une certaine substance. Si nos sens sont l'unique source de nos idées, nous ne connaissons nos facultés que par eux ; ces facultés sont donc des propriétés sensibles, se manifestant par des phénomènes analogues, et ne pouvant appartenir qu'à un sujet sensible. Avec le principe de la sensation, la conséquence est inévitable : ou l'âme n'est rien, ou elle est matière.

Tout l'esprit du monde n'éviterait pas cette conclusion.

Ce n'est pas l'esprit qui fait défaut à Garat dans cette cause désespérée, c'est la logique ; une défaite incontestable paie la rançon de son erreur.

En vain invoque-t-il une sage prudence : il se plaint amèrement de l'injustice de ses adversaires, qui transforment si vite une discussion en une accusation, et qui, de vos doutes mêmes, font autant de crimes. Accusé, il se retourne à son tour contre la superstition qui croit voir de l'impiété partout où elle ne voit pas de théologie. Heureusement il n'y a plus d'inquisition, et Garat s'en félicite. D'ailleurs, il n'a jamais dit que la matière pensât. Il a exprimé le doute philosophique de Locke, voilà tout. Il a le sort de Locke, qui fut traité d'impie pour avoir reconnu hautement l'ignorance de l'homme et la puissance de Dieu. Sa situation est celle du philosophe qui suspend son jugement sur des hypothèses. Le spiritualiste et le matérialiste en disent tous les deux plus que lui ; ils n'en savent pas davantage. Il n'exclut pas d'ailleurs le spiritualisme. Les idées attachées à ces trois mots : organe, mouvement, sensation, ne se lient jamais assez étroitement dans la vraie métaphysique, pour ne pas y laisser des intervalles, en quelque sorte, dans lesquels le spiritualiste peut placer ses hypothèses, s'il est philosophe, ses dogmes, s'il est chrétien. En attendant une démonstration, il imitera la réserve de Condillac ; il ne faut marcher que là où l'on voit poindre la lumière, et c'est aux sensations. Voilà sa profession de foi, puisqu'il a fallu en faire une.

On le voit, la défense de Garat est ingénieuse ; mais la vérité est plus forte que tous ces agréables sophismes. Elle le presse de sortir de cette situation mixte qui ne convient qu'à des esprits faibles, à des caractères indécis, ou à des sceptiques.

La réponse de Saint-Martin ne le cède pas en esprit, et la logique lui donne une supériorité décisive. Nous résumons ce qu'il y a d'essentiel. Qu'un individu isolé et qui ne répond que de soi fasse un bon ou mauvais usage des facultés de son esprit, personne n'a rien à lui dire; mais qu'un professeur d'entendement se présente pour diriger l'instruction d'un grand nombre d'hommes, et qu'il écarte le seul principe sur lequel cette instruction puisse reposer, dès lors on a le droit de réclamer. Un célèbre écrivain s'affligeait de ce que la médecine ne venait pas sans le médecin. Croyez-vous qu'il eût été plus tranquille de voir venir le médecin sans la médecine ?

Les matérialistes sont plus conséquents. Ils enseignent les sensations comme vous, et conviennent tout uniment qu'ils sont des matérialistes et qu'ils ne sont que cela. Ils prennent les charges avec les bénéfices, et vous ne prenez que les bénéfices. Vous n'êtes pas non plus spiritualiste. Mais, si vous ne voulez ni de la matière ni de l'esprit, je vous laisse le soin de nous apprendre à quoi vous attribuez l'origine de notre entendement; car encore faut-il qu'il y en ait une.

Alors, Saint-Martin entre dans le vif du débat; il analyse la pensée de Garat, et cette analyse est sans pitié. Pour moi, dit-il, qui ne pourrais m'accommoder d'une position si équivoque, j'aurai la hardiesse de faire l'historique de votre doctrine : vous êtes un esprit qui n'avez point approfondi les deux systèmes, et qui, au premier aperçu, avez été repoussé par l'un et par l'autre. Vous avez essayé de vous maintenir entre les deux ; mais, par le mouvement naturel de l'esprit, vous avez été entraîné plus ou moins, tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces deux systèmes; et, sans vous en apercevoir, vous preniez

toujours quelque teinte de leur nuance respective, dont insensiblement vous composiez à votre pensée cette manière d'être indéterminée et mixte, qui est celle d'un grand nombre d'hommes, qui ne peut pas vous suffire malgré tous les efforts que vous faites pour remplir les vides, et qui tôt ou tard s'ébranlera, parce qu'elle manque par la base.

Après avoir signalé avec cette hardiesse spirituelle ce qu'il y a de faiblesse réelle dans la position que défend Garat, comme s'il était permis à un homme, à un philosophe, à un professeur, de n'avoir pas d'avis sur la plus grande question de la philosophie et de se couvrir d'une neutralité menteuse dans ce débat où se trouvent engagés les plus chers intérêts de l'humanité, Saint-Martin reproche en termes pressants à son adversaire la servilité de sa pensée qui s'enchaîne pas à pas à celle de Condillac. Et l'occasion se présente naturellement à lui de montrer ce qu'il y a d'artificiel dans la méthode du fameux *Traité des Sensations*. Il le fait avec une vigueur supérieure et en quelques traits. « Soit que j'aie mal saisi le *Traité des Sen-* » *sations*, dit-il, soit que je n'aie pas votre secret, je n'y ai » presque pas rencontré de passage qui ne me repousse, » et je puis dire n'en avoir pas rencontré un qui m'attraie. » Sa statue, par exemple, où tous nos sens naissent l'un » après l'autre, semble être la dérision de la nature qui les » produit et les forme tous à la fois. Jugez combien il y a » à se reposer sur les conséquences. Pour moi, chacune » des idées de l'auteur me paraît un attentat contre l'âme, » un véritable homicide. »

Ce sont là de nobles paroles, remarquables par la logique, par la simplicité, par l'émotion. Saint-Martin venge avec éclat la dignité de notre nature, outragée par le sen-

sualisme, et la relève de ce lit de Procuste, où Condillac l'enferme pour la mutiler.

L'école de Garat prétendait remonter jusqu'à Bacon. Elle s'autorisait de ce nom illustre. Saint-Martin lui conteste ce droit ; il marque la place de Bacon dans la grande tradition du spiritualisme, et ce n'est que justice ; justice d'autant plus méritoire, qu'elle vient d'un illuminé. Les idéalistes et les rêveurs ont fait de tout temps une rude guerre à Bacon, et pour cause. Le législateur de la méthode expérimentale inquiète, irrite les imaginations capricieuses. *Les tables de présence et d'absence* mettent à une gêne cruelle la spéculation pure et la métaphysique de l'hypothèse. Il semble aussi que des esprits supérieurs n'aient pu pardonner à Bacon cet abus que le sensualisme du dernier siècle a fait de son nom, et c'est ce qui nous explique la guerre à outrance que M. de Maistre dirige contre l'auteur du *Novum Organum,* guerre peu courtoise vraiment, où il s'est fait une grande dépense d'épigrammes plus que de bonnes raisons. M. de Maistre s'est laissé prendre au piége de l'école qu'il combat. Il a cru sur parole les disciples de Condillac, quand ils se sont portés pour les héritiers de Bacon, et, de là le déchaînement de ses vives colères. Saint-Martin a su s'élever à l'impartialité. Il refuse d'associer Bacon à l'anathème dont il frappe Condillac. N'hésitons pas à dire qu'il a mieux saisi la vérité sur ce point que le célèbre écrivain, trop passionné pour être juste.

Vous avouez Bacon pour un de vos ancêtres, dit-il à Garat : Quelle impression différente j'en ai reçue ! Rien ne m'y repousse, tout m'y attraie. Condillac me paraît auprès de lui, en fait de philosophie, ce qu'en fait de physique Comus est auprès de Newton. J'ai trouvé dans

son ouvrage cent traits et même des chapitres entiers où j'ai reconnu mes bases les plus essentielles, et où les vôtres sont presque toujours combattues ou redressées. Aussi l'on voit bien que ce philosophe vous gêne un peu. Après vous être déclaré son disciple, vous n'approchez de son école que sobrement et avec précaution. Vous paraissez ignorer qu'il reconnaît en nous une autre source d'idées que celle des sens, une âme divine indépendante de notre âme animale, qui n'en est que l'instrument, et enfin cette faculté ou ce sens moral qui n'est pas la sensation. Malgré tout ce qu'il lui resterait à nous apprendre à ce sujet, ce qu'il en dit suffirait pour que la paix régnât entre lui et le plus difficile des spiritualistes.

C'est là un acte de justice noblement accompli envers le génie de Bacon. Non, sur ce point comme sur tant d'autres, le sensualisme ne donnera pas le change à l'histoire. On a abusé de quelques principes détachés de l'ensemble, et habilement appliqués aux besoins de la cause. Mais, à coup sûr, Bacon ne reconnaîtrait pas sa doctrine dans cette triste école qui se circonscrit dans le champ stérile de la sensation, revenant sans fin sur le même sillon, et traitant de métaphysique aventureuse toute doctrine qui affirme l'âme et Dieu !

Saint-Martin est l'adversaire irréconciliable du sensualisme. Il le poursuit sous toutes les formes, sous tous les déguisements. Il s'indigne surtout, à chaque instant, contre cette injurieuse prétention des physiologistes, qui veulent traiter l'âme à la façon du corps. Il s'élève alors à une sorte d'éloquence religieuse, pleine de noblesse et de solennité :

« Ils ont pris le scalpel et ont entrepris la démonstra-
» tion de l'intelligence.... Mais la main de l'anatomiste

» n'est-elle pas meurtrière?.... Nature intellectuelle de » l'homme, lorsqu'ils t'ont ainsi disséquée, pouvais-tu te » montrer vivante comme tu le seras toujours dans ton » ensemble? Non, tu n'as plus offert que des membres » isolés, défigurés, et qu'il faudrait ensevelir dans les sé- » pulcres.

» Et c'est sur cette base brisée, et qui va toujours en » s'écroulant, qu'ils ont élevé l'édifice de l'homme et du » souverain Créateur des êtres! Savants, oubliez vos » sciences; elles ont mis le bandeau sur vos yeux (1). »

§ III.

Doctrine psychologique de Saint-Martin.

Les nécessités de la polémique ont développé un talent tout nouveau dans Saint-Martin, et certes, si on ne le connaissait que par ces pages vives et rapides, on se ferait une fausse idée du théosophe. Il a senti qu'il parlait en public, *devant la galerie*, comme il le disait, et il a imposé un frein aux caprices de sa pensée. Livré à lui-même, il n'a plus ni cette méthode, ni cette logique, et Garat aurait à son tour beau jeu avec ses contradictions et ses obscurités. Essayons toutefois de ranger dans un certain ordre ses idées essentielles sur l'origine et la nature de l'homme.

Dans l'ordre d'instruction théosophique tracé par Saint-Martin, il recommande de prendre son point de départ

(1) Homme de désir, t. II, p. 46.

dans la distinction des deux substances. Suivons cet ordre : c'est la base de tout le système.

Nous avons vu comment Saint-Martin réfutait le sensualisme triomphant dans la chaire des écoles normales. Le livre des *Erreurs* contenait déjà les germes de la discussion future. Il y défie le matérialisme de dériver une seule pensée du fait de la sensation; ce n'est qu'en torturant les choses que les prétendus observateurs arrivent à cette métamorphose chimérique de la sensation en idée (1). Le second argument de Saint-Martin en faveur de la spiritualité se tire de la liberté. L'idée de la matière exclut l'idée du libre arbitre. Ce sont deux conceptions incompatibles. Comment les matérialistes ont-ils pu s'aveugler au point de ne voir dans l'homme qu'une machine? Dès que l'homme manifeste quelque activité, il faut qu'il y ait au moins en lui le pouvoir de faire cette manifestation, et il ne se peut concevoir que ce pouvoir vienne d'une pure matière. D'ailleurs, si l'homme n'avait que des sens, on verrait toujours le même caractère dans toutes ses actions. Il n'en va pas ainsi. Pourquoi donc l'homme peut-il s'écarter de la loi des sens? se refuser à ce qu'ils lui demandent? Pourquoi y a-t-il dans l'homme une volonté qu'il peut mettre en opposition avec les appétits physiques, s'il n'y a pas en lui plus d'un être? Et deux actions si contraires, quoique se montrant ensemble, peuvent-elles tenir à la même source? Il y a dans l'homme un principe intelligent qui connaît par sa propre vertu, sans rien emprunter aux sens que l'occasion tout au plus de la connaissance.

---

(1) Erreurs, pp. 45, 52.

Ce principe actif et libre s'affirme en s'opposant aux appétits aveugles des sens. Il y a donc en nous une double nature, organique et immatérielle. Saint-Martin pose dans cette première vérité le principe de sa psychologie.

Cette démonstration est excellente, et les éléments en sont tirés d'une observation bien faite. Toutes les fois que Saint-Martin touche à la réfutation du matérialisme, il y excelle; il a le ton de la bonne discussion, l'émotion sans la colère, la franchise et la logique.

L'analyse nous révèle donc qu'il y a deux hommes distincts dans l'homme : l'un, qui semble appartenir à la région des êtres qui nous entourent, au monde physique ; l'autre qui, par ses qualités essentielles, la pensée et la liberté, nous montre assez que sa véritable région est plus haut, dans ce qu'on appelle improprement *l'autre monde* (1). A parler rigoureusement, notre âme ne sort jamais de ce monde supérieur ; elle y habite par la pensée ; elle y puise ses pures idées, sa vie. Car il n'y a, dit Saint-Martin, que les esclaves de l'ignorance qui peuvent faire descendre l'esprit de la matière.

Mais comment se fait-il que *l'homme-esprit* se trouve *extraligné* (placé hors de sa règle) dans cette matière, qui lui sert de prison ?

Saint-Martin en appelle à l'observation, et l'observation lui répond, comme à Pascal et à tous les philosophes chrétiens, que l'homme est un être déchu. Il est d'accord en cela avec le dogme du péché originel ; mais il en donne des explications, et il en tire des conséquences que n'approuverait pas l'orthodoxie.

---

(1) Ministère, p. 9.

Les preuves de la déchéance sont développées dans ses œuvres avec une remarquable vigueur. Les hommes, dit-il, pourraient-ils nier la dégradation de leur espèce, quand ils voient qu'ils ne peuvent exister, vivre, agir, penser, qu'en combattant une résistance? Notre sang subit l'hostilité des éléments, notre esprit, celle du doute et de l'ignorance; tout notre corps souffre de l'inertie, notre acte social, du désordre.

L'homme naît, comme un vil insecte, dans la corruption et dans la fange; il naît au milieu des souffrances et des cris de sa mère, comme si c'était pour elle un opprobre de lui donner le jour. A peine commence-t-il à respirer, qu'il est couvert de larmes. Les premiers pas qu'il fait dans la vie annoncent qu'il n'y vient que pour souffrir, et qu'il est vraiment le fils du crime et de la douleur (1).

La souffrance, l'ignorance, la crainte, voilà ce que nous rencontrons à chaque pas dans la vie. Nous n'existons que pour nous défendre; nous sommes comme des infirmes abandonnés et réduits à panser continuellement nos blessures. Il n'y a pour nos corps que deux états : le dépérissement et la mort; s'ils ne s'altèrent, ils sont dans le néant (2).

De tous les hommes qui ont été appelés à la vie corporelle, les uns errent comme des spectres sur la surface du globe, les autres n'y sont déjà plus, et leurs sédiments amoncelés forment aujourd'hui le sol de presque toute la terre : l'on n'y peut faire un pas sans fouler aux pieds les

---

(1) Erreurs, p. 41.

(2) Tableau naturel, p. 90.

humiliants vestiges de leur destruction. L'homme est ici-bas semblable à ces criminels que chez quelques nations la loi faisait attacher vivants à des cadavres.

L'âme est en proie aux mêmes tortures. Elle cherche partout un lieu de repos et ne le trouve pas; elle veut conquérir toutes les sciences, et jusqu'à celle de l'infini, qui lui échappe sans cesse. Incertains sur les temps qui ont précédé notre être, sur ceux qui le doivent suivre, et sur notre être lui-même, nous errons au milieu d'un sombre désert dont l'entrée et l'issue semblent également fuir devant nous. Ce lieu serait-il donc, en effet, le véritable séjour de l'homme ? Il est attaché sur la terre comme Prométhée ; sa paix même n'est pas une jouissance ; ce n'est qu'un intervalle entre des tortures.

Telle est la destinée lamentable que l'homme traîne sur la terre : souffrant dans son corps et dans son esprit, menacé dans sa vie, accablé par l'ignorance, aveugle soupirant après la lumière ! Et, néanmoins, l'homme est un grand être ; car s'il n'était pas grand, comment aurait-il pu se trouver dégradé (1) ? Sa misère est une expiation.

De quelle nature l'homme est-il déchu ? Pour quel crime ? Jusqu'à présent, Saint-Martin s'est tenu dans les limites d'une sage observation et d'une induction raisonnable. Mais bientôt l'observation va faire place à toutes les fantaisies. Il semble qu'il se fatigue du bon sens et de l'analyse. Il a fait le tableau éloquent et sincère de la misère de l'homme; il a fait *crier son mal*, en mettant à nu ses blessures. Au-delà, l'expérience n'est plus possi-

(1) Ministère, p. 14.

ble; la révélation seule se charge d'expliquer la faute et la chute. Saint-Martin ne veut ni s'arrêter comme le philosophe à la limite de la réalité observable, ni croire de la foi simple du chrétien au texte de la Genèse. Il prétend remonter, par ses propres forces, aux premières sources de l'histoire de l'homme; il essaie de mettre à la place du dogme ses hypothèses. Il s'aventure à pénétrer dans ces origines mystérieuses, à la lueur d'analogies incertaines et de principes équivoques.

Quel crime l'homme expie-t-il ici bas?

C'est une des premières lois de la justice universelle, qu'il y ait toujours un rapport exact entre la nature de la peine et celle du crime: toute peine révèle donc à l'observateur intelligent le crime dont elle est l'expiation. La punition de l'être qui a trompé sa loi est dans sa privation même de cette loi. Tout être se punit ainsi en péchant. Son péché, c'est déjà sa peine, puisqu'il n'y a de bonheur pour un être qu'autant qu'il est dans sa loi. Nous pourrons donc apprendre du même coup, en étudiant l'état de privation où languit l'homme, et quel crime il a commis, et de quel état de félicité sa peine l'a fait déchoir. Le même principe d'induction nous révèlera le secret de sa faute et le mystère de sa primitive nature.

Si le crime ne se punit que par la privation; si la peine n'est que la diminution de l'être qui s'égare hors de sa loi, et que sa loi abandonne, il s'ensuit que le péché de l'homme a été sa séparation volontaire d'avec Dieu. Quel autre que Dieu pouvait être son principe et sa loi?

Voilà ce qui ressort des nombreux passages où Saint-Martin essaie de fixer nos conjectures sur cette grave question. L'homme est relégué dans la classe des êtres

matériels. Or, la matière, on ne voit pas, ou ne comprend pas la lumière élémentaire, image de la lumière supérieure. L'homme doit subir, dans l'ordre de sa pensée, *la même privation de l'attribut correspondant;* il ne voit plus qu'à peine, et ne comprend plus cette lumière éternelle dont le soleil est l'éclatant symbole. Il devient pour elle ce que sont, pour les splendeurs du soleil, les minéraux enfouis dans la terre. Et cependant l'homme, enfoui dans ses ténèbres et ses souillures, s'agite douloureusement. C'est la plainte des ténèbres qui aspirent à la lumière ; c'est le sanglot du néant qui aspire à l'être. Il sent sa perte sans savoir ce qu'il a perdu. Sa pensée souffre, comme son corps, d'un malaise sans fin et d'une inquiétude sans consolation. Il souffre dans tout son être, parce qu'il n'est plus dans sa loi.

Mais ses douleurs mêmes nous donnent une idée de ce qu'était sa nature avant la chute. Autant l'état actuel est borné, pénible, semé de dégoûts, autant l'autre doit avoir été illimité et rempli de délices. Chacune de ses souffrances est un indice du bonheur qui lui manque; chacune de ses privations prouve qu'il était fait pour la jouissance; chaçun de ses assujétissements lui annonce une ancienne autorité. Sentir aujourd'hui qu'il n'a rien, c'est une preuve secrète qu'autrefois il avait tout. La lumière et la vie étaient son élément; il se remplissait des plus pures jouissances dans le commerce du bon Principe (1).

N'entendons-nous pas ici comme un écho du rêve poétique du Phèdre sur la préexistence des âmes, au sein de

(1) Erreurs, p. 31, etc.

l'immuable séjour où, bienheureuses compagnes de Jupiter, elles contemplaient sans voile les essences éternelles? Saint-Martin se sépare nettement, sur ce point, du dogme chrétien. La Genèse nous représente Adam comme créé en même temps par Dieu dans son âme et dans son corps. Son âme commence à vivre au moment où Dieu soufflant dans l'argile humaine l'anime de l'étincelle qui ne doit plus s'éteindre, et qui se multipliera sans fin, à travers les générations. Le Christianisme repousse donc comme une fiction le dogme oriental de la préexistence des âmes, que le génie de Platon semble avoir consacré. Saint-Martin retourne de la Bible à Platon : il admet formellement la préexistence. *La corporisation*, pour parler son langage, n'est qu'une suite naturelle de la faute, et le commencement de l'expiation. L'homme a péché avant d'être uni à son corps.

Intelligence pure, l'homme vivait donc au sein de Dieu, dans les délices de l'éternelle vérité. Comment a-t-il pu se séparer de Dieu, son principe et sa vie?

On connaît ce magnifique mythe du Phèdre, où Platon nous décrit avec une incomparable poésie l'ardeur des âmes, dont les ailes veulent se nourrir dans les plaines fertiles où croît l'éternelle beauté, la joie infinie de celles qui arrivent aux prairies célestes, ayant pu suivre les dieux et contempler les essences, les chutes et les exils douloureux des âmes qui, moins heureuses, perdent leurs ailes, et s'en vont, frustrées de la vue de l'être, se repaître de conjectures et d'illusions dans la région ténébreuse. Saint-Martin parle de la chute moins en chrétien qu'en platonicien. Pour lui, l'âme déchue est celle qui, placée entre la lumière intelligible et la lumière élémentaire, entre le principe réel et le principe illusoire, se

regarde avec amour dans le tableau mobile de la nature, et s'en va, éprise d'un vain rêve, amoureuse d'une folle image, chercher la vérité dans la région du trouble et de l'erreur, et demander l'être au néant. L'acte libre de l'âme qui s'est laissé fasciner par l'attrait du monde sensible, voilà donc et la faute de l'âme et sa peine. Admis au temple, dit-il, l'homme a cessé de s'y présenter avec l'humilité du lévite : il a voulu mettre la victime à la place du sacrificateur, et le prêtre à la place du Dieu. L'entrée du temple s'est fermée (1). Ce fut moins encore orgueil que faiblesse (2). Il s'est abandonné au prestige de l'Univers, et l'Univers, qui l'avait charmé, s'est emparé de lui et le retient captif.

Quand Saint-Martin aura, sur ce sujet, épuisé ce que nous pourrions appeler ses démonstrations par métaphores, il aura recours aux arguments numériques, et il prouvera que l'homme s'est égaré en allant de *quatre à neuf* (3), c'est-à-dire qu'il a quitté le centre des vérités fixes, représenté par le nombre *quatre*, pour s'unir au nombre *neuf* des choses passagères et sensibles. N'est-ce pas clair?

Ainsi, l'homme s'est séparé de Dieu par un acte libre, et l'abîme s'est ouvert pour lui. Mais remontons plus haut encore dans les annales primitives. Qu'était l'homme considéré en soi? d'où venait-il? Sur ce point, Saint-Martin s'éloigne plus que jamais du dogme chrétien ; il se

(1) Tableau naturel, p. 77.

(2) Esprit des choses, t. I, pp. 60, 61.

(3) Tableau naturel, p. 81.

sépare même de Platon. Il professe ouvertement la théorie de l'émanation. C'est merveille de voir avec quelle aisance il passe ainsi de la Genèse au Phèdre, et du Phèdre aux Ennéades. Moïse ne lui suffit pas; Platon est dépassé. Nous allons le suivre dans ses aventureuses spéculations, au bout desquelles est le panthéisme, cet inévitable écueil des mystiques, qui, pour faire l'histoire de l'homme, suivent ces deux guides également infidèles, l'hypothèse et l'orgueil.

Le dogme chrétien tire la créature du néant et la place dans le temps, hors de l'éternité. Et, qu'on le sache bien, le néant n'est pas là comme un second terme inférieur qui, en s'associant au premier terme, Dieu, produirait le monde; ce n'est pas cette *hylé*, cette matière, tout abstraite et indéterminée qu'elle soit, qui apparaît sur le dernier fond de la genèse platonicienne. Remarquons l'exacte appropriation du langage théologique : Dieu *engendre* le Fils; l'Esprit *procède* du Père et du Fils; le monde ne procède pas comme l'Esprit; il n'est pas engendré comme le Fils. L'acte générateur et la procession supposent l'identité de substance. Le monde est *fait* par Dieu, ce qui exclut toute idée de consubstantialité. Voilà dans son vrai sens la création; elle est faite de rien; faite et non engendrée; et le Christianisme marque ainsi, par les expressions les plus fortes, que le monde est un produit essentiellement distinct de l'être producteur. L'*ex nihilo* sépare nettement du dualisme le dogme de la création; le mot *faire* le sépare invinciblement du panthéisme. C'est donc un dogme parfaitement défini, mystérieux sans doute, mais en opposition directe avec toutes les théories que l'Orient et la Grèce ont proposées sur ce grand problème des rapports du fini et de l'infini.

Saint-Martin retourne vers l'Orient, et cela ne doit pas nous surprendre. Il n'admet pas le mystère, qui n'est pour lui qu'un effet de l'ignorance de l'homme, non de l'originelle infirmité de sa raison. Or, le dogme de la création étant absolument incompréhensible, plutôt que d'avouer le mystère, Saint-Martin se paiera d'images et se fera illusion avec des métaphores. Il ira donc, suivant la pente naturelle de ses idées, à la théorie de l'émanation, qui, par un jeu d'expressions poétiques, explique sensiblement à l'imagination ce que la raison ne saurait comprendre. Voici sur quels arguments il s'appuie :

Lorsqu'un homme produit une œuvre quelconque, il ne fait que peindre et rendre visible le plan, la pensée ou le dessein qu'il a formé. Si toutes les lois sont uniformes, nous devons donc admettre que toutes les productions de la création générale et particulière ne sont, chacune dans son espèce, que l'expression visible, le tableau représentatif des propriétés du principe, soit général, soit particulier, qui agit en elles (1). Or, à voir dans l'homme la pensée, à voir son action qui a l'apparence d'une création continuelle, à voir se développer en lui certaines notions supérieures, comme celles de la religion et de la justice, peut-on méconnaître dans ces faits autant de marques d'une origine supérieure ?

Ici intervient la théorie des idées primitives, des signes immuables qui ont été le modèle des choses temporelles dans l'ordre visible, et le modèle des pensées humaines dans l'ordre immatériel. L'homme n'a rien en propre ; ses

---

(1) Tableau naturel, pp. 37-47-64.

inventions les plus merveilleuses ne sont que des *compilations de l'œuvre divin*; sans quoi, il faudrait admettre que l'homme fût créateur d'une autre nature et d'un autre ordre de choses qui n'appartiendraient pas au Principe, producteur et modèle de tout ce qui existe. Il ne profère pas une parole qu'il ne manifeste la faculté pensante de l'Être Suprême, comme il ne peut produire un seul acte corporel, un seul mouvement, qu'il n'en manifeste les facultés créatrices.

Quelle conclusion va tirer Saint-Martin de ces propositions ingénieusement développées dans le troisième et le quatrième chapitre du *Tableau naturel*, avec un art qui les fait ressembler à une démonstration? C'est que l'homme est destiné à être le signe et l'expression parlante des facultés universelles du Principe suprême dont il est émané. Nous touchons au fond même de la théorie.

Saint-Martin s'attache à définir avec le plus grand soin le sens de ce mot *émanation*. Ce mot, dit-il, peut contribuer à jeter un nouveau jour sur notre nature et notre origine. Mais il est mal compris des hommes qui y voient une séparation, une diminution de substance, comme dans les évaporations des corps odorants ou dans les divisions d'une source en plusieurs ruisseaux (1).

L'émanation véritable se produit en dehors du Principe, sans diminuer son être. C'est dans l'homme lui-même que nous trouverons l'image des lois qui ont présidé à son origine. Lorque je communique à l'un de mes semblables la plus profonde de mes pensées, cette communication, quoique sortie de moi, quoique étant pour ainsi dire un

---

(1) Tableau naturel, pp. 66-69, etc.

extrait de moi-même et ma propre image, ne me prive point de la faculté d'en produire de pareilles : j'ai toujours en moi le même germe de pensées, la même volonté, la même action. A plus forte raison, la vie divine peut se communiquer par des émanations qui ne la diminuent pas; elle peut produire sans nombre et sans fin les signes ou expressions d'elle-même, et ne jamais cesser d'être le foyer de vie.

Si l'homme est émané de Dieu, c'est donc une doctrine *absurde* et *impie* que de le dire tiré du néant : ou il faudrait alors regarder la divinité elle-même comme un néant; elle qui est la source vivante et incréée de tout ce qui existe. Par une conséquence aussi naturelle, l'homme tiré du néant devrait nécessairement y rentrer. Mais le néant est un mot vide et nul dont aucun homme n'a l'idée, et il n'est personne qui puisse, sans répugnance, s'appliquer à le concevoir. Éloignons donc de nous les idées *criminelles* et *insensées* de ce néant, auquel des hommes aveugles enseignent que nous devons notre origine. N'avilissons pas notre être. Selon les simples lois physiques, les êtres ne peuvent s'élever qu'au degré d'où ils sont descendus. Ces lois cesseraient d'être vraies, si le principe de l'homme était le néant. Mais tout nous annonce nos rapports avec Dieu même, producteur de l'universalité immatérielle et de l'universalité corporelle.

Telle est la théorie de la création véritable, qui n'est, au sens de Saint-Martin, qu'une émanation. Nous ne relèverons pas ce qu'il y a d'étrange et d'hypothétique dans une semblable démonstration. Nous dirons seulement que Saint-Martin est dupe des mots, ou qu'il en fait un singulier abus, quand il admet qu'au sens orthodoxe du dogme de la création, le néant soit assigné comme le

principe de l'homme. C'est là un pur sophisme ; à peine est-il besoin d'y insister. Dieu ne cesse pas, au sens chrétien, d'être le principe de l'homme ; mais il le tire du *néant*, c'est-à-dire, d'après l'étymologie toute négative du mot, qu'il ne le tire pas de sa propre substance ni de quelque substance antérieure que ce soit ; c'est là le vrai sens du mot. L'expliquer autrement, c'est prêter gratuitement à ses adversaires une absurdité pour avoir plus aisément raison de leur doctrine.

Cette théorie de l'émanation se confirme, pour Saint-Martin, par celle de la réminiscence. Écoutons-le ; nous croirons entendre le dernier des néo-platoniciens :

Observons, dit-il, que cette doctrine sur l'émanation de l'être intellectuel de l'homme s'accorde avec celle qui nous enseigne que toutes nos découvertes ne sont que des réminiscences. On peut dire même que ces deux vérités se soutiennent mutuellement ; car, si nous sommes émanés d'une source universelle de vérité, aucune vérité ne doit nous paraître nouvelle ; et réciproquement, si aucune vérité ne nous paraît nouvelle, c'est la marque que nous avons pris naissance dans la source de toute vérité. L'homme était, par sa primitive existence, le *témoin* de tout ce qui existait dans son atmosphère. Lorsque, dans cette région inférieure, il parvient à acquérir des lumières et à manifester des vertus analogues à sa vraie nature, il ne fait que réaliser et représenter par lui-même ce que le principe avait déjà montré à ses yeux, que se réunir à des êtres avec lesquels il avait déjà habité ; enfin, que découvrir de nouveau, d'une manière plus active, des choses qui avaient déjà existé pour lui, dans lui et autour de lui. L'homme, ayant la réminiscence de la lumière et de la

vérité, prouve donc qu'il est descendu du séjour de la lumière et de la vérité (1).

On le voit, cette psychologie est tout alexandrine, par la double théorie de l'émanation et de la réminiscence. Nous ne prétendons pas pour cela que Saint-Martin ait étudié de près ni Platon ni les Alexandrins; mais il en a reçu quelques idées essentielles, à travers les traditions de la Gnôse et de la Kabbale, et il en a composé un tout étrange, où l'Orient et la Grèce se confondent avec le ténébreux idéalisme de l'Allemagne.

Nous savons maintenant ce que c'est que l'homme, et nous lirons sans étonnement, au troisième chapitre du *Nouvel Homme*, cette définition : « L'âme de l'homme est une pensée du Dieu des êtres. » Ailleurs, Saint-Martin nous dira avec une hardiesse étrange que, lorsque nous pensons, ou parlons, ou agissons dans notre loi, nous sommes *Dieu pensé*, *Dieu parlé*, *Dieu opéré*. Trouve-t-on dans Spinoza une formule plus explicite du panthéisme? La distinction se marque assez d'ailleurs. Spinoza enchaîne ses formules, sa définition, ses axiômes et ses théorèmes à la manière d'un géomètre ; Saint-Martin associe dans un ordre de fantaisie ses métaphores, ses images, ses analogies, à la façon d'un poète et souvent d'un rêveur. Le génie du panthéisme de Spinoza est le génie de l'abstraction; le panthéisme de Saint-Martin est empreint d'un lyrisme oriental. La différence éclate d'elle-même; elle est entre les deux grandes origines du panthéisme, l'abstraction poussée à ses dernières limites, et le sentiment de l'infini

(1) Tableau naturel, p. 73.

porté à ses derniers excès ; le raisonnement géométrique voulant se passer de l'expérience, et l'imagination voulant construire avec les élans du cœur un monde et un Dieu.

La théorie de Saint-Martin pourrait être sublime, si elle était autre chose qu'une fiction, qu'un roman. Sur quoi repose cette métaphysique de fantaisie? La théorie de l'émanation confirme la réminiscence, et à son tour la réminiscence prouve l'émanation. Entre les deux hypothèses, il faut choisir pourtant. Laquelle est le principe, laquelle la conséquence?

La vérité ne peut pas être dans ces systèmes où l'arbitraire domine. Toute psychologie qui ne prend pas son point de départ et sa règle dans l'expérience est une psychologie d'illusions. Nous ne savons rien sur l'homme que par l'homme. La science humaine ne saurait se passer de la conscience. Quand Saint-Martin établit les principes de sa méthode, il semble reconnaître cette essentielle vérité; pourquoi donc si tôt l'oublier? Mais si la conscience est muette, si la conscience, prolongée dans la mémoire, nous refuse tout témoignage sur cette prétendue existence antérieure dans le sein de Dieu, sur quelle base Saint-Martin a-t-il donc construit ce merveilleux système, qui ressemble singulièrement à un échafaudage posé sur le néant et bâti dans le vide? L'homme ne peut-il être la créature de Dieu dans le temps sans être une émanation éternelle de sa substance? Parce qu'il porte en lui l'indélébile image des attributs divins; parce qu'il est vivifié sans cesse, dans son intelligence et dans sa volonté, par la pensée et l'acte de Dieu, faut-il donc en conclure, comme Saint-Martin, que l'homme n'est précisément que cette pensée et que cet acte du Dieu des êtres? Conclusion téméraire, système sans principe, doctrine sans consistance, et qui ne peut plaire

qu'aux âmes chimériques ou aux esprits que l'orgueil égare.

Tout le reste de la psychologie de Saint-Martin est une conséquence du dogme de l'émanation. L'homme n'a été *corporisé* qu'après sa faute (nous demandons pardon, une fois pour toutes, de ces barbarismes mystiques); il offre en lui le résumé de l'Univers, l'image de Dieu; c'est le *microcosme* du moyen-âge. Il est composé de trois principes : un corps, une âme, un esprit, dont les fonctions diffèrent, ainsi que la nature. C'est là toute une théorie, très-compliquée dans le détail, et dont nous ne toucherons que les points essentiels.

Mais, avant d'aller plus loin, il importe de demander à Saint-Martin ce qu'il entend au juste par l'*homme;* il faut savoir si cet homme mystique, coupable et déchu, fut seulement Adam, ou si le premier crime a été l'œuvre commune de tous les hommes, émanés de toute éternité et contemporains de la pensée divine. Il semble que le doute n'est pas possible, et que la théorie de l'émanation suppose la préexistence, non pas d'une âme, mais de toutes les âmes au sein de Dieu. Sur ce point, cependant, Saint-Martin est très-indécis. Quelquefois il prétend qu'il ne parle que du premier homme d'où toute la famille humaine est descendue (1), et il semble admettre que les âmes se reproduisent les unes les autres par un acte générateur (2). Mais alors, comment expliquer le fait de la réminiscence? Si je me souviens de la vérité, c'est sans doute que je l'ai contemplée moi-même, et le souvenir que j'en ai gardé

(1) Ministère, p. 24.

(2) Esprit des choses, t. 2, p. 264.

prouve et mon exil et ma chute, la personnalité de ma faute et celle de mon expiation. D'autres fois, Saint-Martin semble parler d'une faute collective, non plus personnelle à Adam, mais humaine; et au n° 149 de *l'Homme de désir*, il combat directement la théorie sur la génération des âmes, qu'il adopte dans *l'Esprit des choses*. Nous n'essaierons pas de résoudre ces contradictions. Pour Saint-Martin, comme pour tous les théosophes, la question de l'individualité des âmes est pleine d'embarras, et ils semblent mettre le plus grand soin à l'éluder. Mais, de temps à autre, leur pensée secrète se trahit et éclaire ces obscurités. Au vrai, il n'y a pas pour eux des âmes, il y a l'âme éternelle de l'humanité ; ni des hommes, mais l'homme ; ni des personnes distinctes, mais une personne collective, un être moral, le genre humain, qui a pour fond et pour substance commune, Dieu. C'est encore et toujours l'*Adam Kadmon* de la Kabbale, cet homme idéal dont les différents hommes ne sont que des exemplaires indéfiniment variés.

Depuis la chute, qu'est devenue la nature de l'homme? Quelles facultés lui sont restées comme l'insigne de sa grandeur dans sa misère même?

Avant la faute, l'âme de l'homme avait une enveloppe extérieure et distincte d'elle-même, mais immatérielle, mais lumineuse, un corps-principe, un corps glorieux. Le corps matériel que nous traînons est l'expiation nécessaire de la faute. Il est l'expression même du désir de la nature, comme l'âme est l'expression du désir de Dieu. L'homme a donc trouvé sa peine dans son crime ; il s'est mis, par son désir, sous la loi du monde sensible, et le monde sensible le tient captif dans cette prison de chair et de sang.

Par suite de la même peine, il a été scindé dans son être : un être n'est complet que quand il engendre de lui-même. Avant son crime, il était hermaphrodite ; ce n'est qu'après qu'il a perdu ce glorieux privilége de la génération solitaire. C'est là une de ces idées bizarres qui semblent éternelles au sein du mysticisme. Développée dans le Banquet par le beau génie de Platon, qui, sans doute, l'avait puisée dans les traditions de l'Orient, elle se retrouve sous une forme très-explicite dans la Kabbale ; elle est traitée à la manière d'un axiôme par Boëhm. Saint-Martin y met plus de façon ; il essaie de démontrer la réalité de cet hermaphrodisme primitif par la constitution réciproque de l'homme et de la femme, qui se complètent physiquement l'un l'autre ; par la nature intellectuelle de l'homme, qui lui permet d'engendrer de lui-même ses pensées ; et enfin (étrange argument !) par l'hermaphrodisme de Dieu, qui a en soi tout ce qui est nécessaire à son universelle génération (1).

La prérogative de l'homme s'est changée en un déshonneur ; ses organes ont été marqués au sceau de la plus honteuse animalité. Et maintenant ce n'est même plus l'homme qui engendre sa propre image : c'est à la femme qu'il est obligé de confier cette œuvre sublime. Cependant l'homme peut recouvrer quelques-uns de ses droits primitifs, quelque ombre au moins de ces droits, dans l'union conjugale. C'est la sainteté du mariage qui opère cette merveille de l'unité des essences primitives, perdue par la faute, miraculeusement restaurée par l'amour, quand il est légitime, quand, unissant les corps,

(1) Esprit des choses, t. I, p. 62-64.

il confond les âmes, et absout pour ainsi dire la honte des organes par la sainteté du sentiment. N'est-ce pas encore là comme une réminiscence harmonieuse de ce beau rêve où Platon explique le bonheur de l'amour par la joie de l'unité retrouvée, après ce douloureux divorce des deux parties de l'homme long-temps séparées l'une de l'autre, et se cherchant pour se compléter?

Nous n'entrerons pas dans les détails de la physiologie de Saint-Martin. Nous renverrons au livre des *Erreurs* (1) ceux qui seraient curieux de connaître cette anatomie alchimique du corps humain.

Sa psychologie est plus abordable; mais il importe de ne pas perdre de vue ce point qu'elle est toute d'hypothèse, et qu'elle méconnaît absolument la règle de l'expérience, qui veut qu'on étudie les phénomènes de l'âme avant de rien conclure sur ses facultés, et les facultés avant de rien conclure sur sa nature. Saint-Martin va du premier coup scruter le principe métaphysique de l'âme.

Il reconnaît dans l'homme immatériel deux principes, l'âme et l'esprit. L'âme est le principe actif de la vie (2). Elle est ce corps-principe dont l'homme était enveloppé dans la vie antérieure. En tombant sur la terre, elle s'est enveloppée à son tour de cette matière organisée qui la recouvre et la protège. Son siége est dans le sang, son centre dans le cœur; elle ne se perd pas avec le sang, car elle ne se divise pas avec lui; mais alors elle affaiblit son action, perdant les moyens de l'exercer. La mort du corps

---

(1) P. 142-148.

(2) Erreurs, p. 171, etc.

n'est autre chose que la cessation complète de cette action. C'est cette âme animale qui suggère à l'homme les affections matérielles, l'ambition, l'orgueil ou l'avarice : les humiliations, la honte, les faux plaisirs, sont sa récompense (1). Ne croyez pas toutefois que cette âme soit privée de toute aspiration vers Dieu. Elle est le principe de l'enthousiasme et de l'amour ; elle est la faculté aimante ; elle ne vit que d'adoration (2). La femme réalise le type le plus complet de cette âme ; elle en a les entraînements et les élans divins ; elle en a aussi les chutes redoutables et les tentations. La femme aime avec enthousiasme ; quand cet amour est dirigé vers de nobles objets, vers Dieu, la femme peut sauver l'homme en animant sa froideur, en passionnant son indifférence. Elle peut aussi le perdre par les prestiges dont la matière se revêt en elle. Tantôt elle élève l'homme au Ciel, tantôt elle le plonge vivant dans l'abîme. Cette fonction spéciale d'amour, impur ou saint, terrestre ou divin, que la femme remplit dans le monde, l'âme la remplit en chacun de nous, cherchant Dieu par l'adoration, ou la matière par la concupiscence.

L'esprit n'était point fait pour habiter ici-bas. Aussi est-ce une des plus grandes méprises que les hommes aient faites que de lui chercher son berceau dans la matière (3). Il est la partie divine de notre être, l'être divin en nous ; il ne s'alimente que d'objets réels, il ne se nourrit que de la pensée pure ; toute autre nourriture lui est comme étrangère. Autrefois souverain, il languit dans la

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 92.
(2) Esprit des choses, t. I, p. 92.
(3) Erreurs, p. 172.

servitude des organes. *C'est un ange emprisonné* (1). Cet ange soupire après la lumière perdue, dont il n'aperçoit plus que quelques rayons douteux à travers les fentes de son cachot. Entre lui et la source lumineuse s'élève maintenant la barrière du corps, et l'esprit subit cette loi rigoureuse de ne plus recevoir son aliment divin que par l'entremise des sens. C'est là ce qui a trompé les matérialistes, qui ont pris la condition actuelle pour l'état permanent, l'accident pour l'habitude de notre nature. Encore faut-il reconnaître que, bien que transmises par les sens, l'esprit réagit sur ses idées, ce qui serait impossible dans le système de la sensation, où l'homme est une pure machine, une table rase. A vrai dire, l'homme porte en lui la semence de la vérité; la sensation ne fait que *réactionner* cette divine semence, qu'exciter l'esprit en le tirant des langueurs de son sommeil, et développant en lui, par la réminiscence, les merveilles de la vérité. L'être divin, l'esprit ne repose pas dans l'homme sur la matière, mais sur le principe immatériel de la vie, sur l'âme corporelle. L'âme est l'intermédiaire entre l'esprit et le corps. Elle met en relation les deux substances l'une avec l'autre. L'esprit siége dans l'âme, comme l'âme dans le corps.

Substantiellement distincts l'un de l'autre, ces deux principes, le corporel ou l'âme, l'intellectuel, qui est l'esprit, exercent l'un sur l'autre une action réciproque et continuelle. C'est par sa liaison avec l'âme que l'esprit éprouve tant d'inquiétudes, de privations, d'ignorances; c'est par elle aussi qu'il reçoit son bien et ses consolations. Il gémit sous sa dépendance comme un roi prisonnier qui,

---

(1) Nouvel Homme, p. 7.

du fond de son cachot, n'a plus de communication avec le dehors que par l'entremise de son geôlier. L'âme est cette geôlière du royal captif, qui ne laisse pénétrer jusqu'à lui que des joies incertaines, des rayons pâlis, des reflets infidèles. Sommes-nous si loin de la caverne de Platon?

Comme l'âme est née pour l'adoration, l'esprit est né pour l'admiration. C'est là une dernière prérogative qu'il garde encore dans son dénuement. Comme la femme représente plus directement la faculté aimante, l'homme réalise d'une manière plus expressive le principe intelligent. Il a donc plus de lumière que la femme et moins d'amour. Sa tentation la plus forte est l'orgueil, comme le péril de la femme est la sensualité.

C'est là, nous pouvons le dire, l'essentiel de la psychologie de Saint-Martin. Tout le reste s'en déduit par voie de conséquence. La différence entre l'homme et la bête se trouve dans les conséquences naturelles de ces principes. Les plus belles affections de la bête, ses actions les mieux ordonnées ne s'élèvent jamais au dessus de la partie sensible ; l'homme garde le privilége de la raison.

Si nous voulions ramener cette psychologie mystique à des termes plus clairs que préfère à bon droit la science moderne, la division adoptée par le théosophe répondrait assez exactement à la distinction de la sensibilité et de l'entendement. Mais ce qui est pour nous faculté est substance pour Saint-Martin; ce qui ne diffère pour nous que dans la forme et par la manière d'agir, diffère pour lui dans le fond et par la nature. Il reproduit, en la modifiant à sa façon, cette théorie Platonicienne, généralement admise par les mystiques, qui sépare en deux principes

distincts l'âme des désirs sensibles et l'âme des idées éternelles, l'ἐπιθυμητικὸν et le νοῦς. Le θυμὸς et ses fonctions sont répartis entre les deux autres principes. Cette théorie offre aux mystiques qui l'adoptent, comme Boëhm et Saint-Martin, un avantage apparent : l'explication de l'union des substances, du corps et de l'esprit, par l'intermédiaire de cette âme à la fois immatérielle et sensible, incorporelle et animale, qui joue dans leur psychologie métaphorique le rôle d'un médiateur plus facile à imaginer qu'à comprendre; hypothèse stérile au fond, qui recule le problème sans le résoudre, n'éludant la difficulté que par un artifice, et substituant ainsi l'industrie des mots à la logique des idées.

Voilà l'homme de Saint-Martin dans sa nature déchue : ses trois grandes facultés, la pensée, la volonté, l'action, ont participé à la peine ; elles se sont subdivisées et altérées depuis la chute.

Autrefois l'esprit, nourri du divin, pensait, voulait, agissait par soi ; en lui, la volition était liée à la pensée, l'acte à la volition. Tout est changé : l'homme pense encore dans son esprit, mais il ne pense plus que par réminiscence lointaine; il veut, mais sous la loi de son âme; il agit, mais par son corps. De là, que de défaillances dans sa pensée, que de trouble dans sa liberté, que de fausses actions, que d'indocilité dans les organes ! Sa volonté, tombée sous la dépendance de l'âme, n'est le plus souvent que le désir sensible, et son action, tombée sous la loi du corps, n'est le plus souvent qu'une servitude (1). Nobles

(1) Œuvres posthumes, t. II, pp. 88—98.

facultés, autrefois souveraines et concentrées dans le principe intellectuel, aujourd'hui subdivisées et subordonnées à la loi des deux principes inférieurs.

Tel qu'il est, depuis la chute, l'homme est un être mixte placé sur les confins des deux mondes, et réfléchissant dans sa triple nature l'universelle réalité, la matière dans son corps, l'âme du monde ou le principe plastique de la matière dans son âme, Dieu dans son esprit. Il est le *microcosme* tant cherché par les spéculatifs du moyen-âge. L'homme, pensée de Dieu captive dans une portion de matière, sera pour Saint-Martin le miroir fidèle et le résumé de la création et du Créateur. L'illuminé triomphe; l'idée sacrée du symbolisme semble le frapper de vertige.

Quelle foi assez robuste pourrait admettre les incroyables analogies du corps de l'homme avec les *éléments* de la physique hermétique, du ventre avec le mercure, de la poitrine avec le soufre, de la tête avec le sel (1)? « Voilà, » s'écrie fièrement Saint-Martin, ce que l'anatomie n'a pas » envisagé, parce qu'elle marche en aveugle et s'égare loin » du but! » Que veut donc à la science moderne cette hallucination d'un alchimiste endormi depuis trois siècles devant ses fourneaux? Qu'on renvoie cette physique étrange à Cornélius Agrippa, à Paracelse, à Robert Fludd! Eux seuls peuvent la juger, car eux seuls peuvent la comprendre, s'il est vrai qu'il y ait eu jamais des intelligences fatalement organisées pour penser l'absurde et concevoir l'inintelligible!

L'homme matériel est le microcosme sensible; l'homme immatériel est le microcosme divin. Son âme porte la res-

---

(1) Erreurs, pp. 143-145.

semblance de cette Cause active, intelligente, Démiurge, âme du monde ou Verbe; son esprit est l'expression même et la vivante image de Dieu.

Mais Saint-Martin ne s'arrête pas là. La poésie du symbolisme l'emporte à toutes les excentricités : l'homme reflète l'univers et Dieu; le monde reflète à son tour Dieu et l'homme, qui est son image. Tout n'est bientôt plus que symboles, et quels symboles! Le principe du sel symbolise le corps; mais les deux autres éléments sont élevés en dignité : le mercure devient le type de l'âme; le feu est le type de l'esprit; Dieu sait comment et pourquoi! Les miroirs vont ainsi se multipliant sans fin (2); ce n'est bientôt plus qu'un éblouissement. Il faut s'arrêter où la folie commence.

L'homme est donc un univers en petit, l'univers un homme en grand; idée commune à tous les illuminés. La nature de l'homme et celle de l'univers sont identiques; elles reposent sur le même fond, elles agissent avec les mêmes facultés, elles obéissent à la loi des mêmes principes : de là tout un système de correspondances mystérieuses, de corrélations secrètes qui enchaînent l'homme au monde par une série d'actions et de réactions réciproques, d'influences hostiles et salutaires. La magie et l'astrologie sont tout près : l'une qui subordonne les lois physiques à la volonté humaine, l'autre qui soumet notre liberté à des phénomènes matériels, liant ainsi, par une chaîne mystique, la vie individuelle et libre de l'homme à la vie générale du monde. Saint-Martin n'échappe à aucune de ces sciences néfastes; il ne pratique pas la magie, mais il

(2) Erreurs, *passim*. — Esprit des choses, 1er vol., p. 51.

y croit, et, quant à l'astrologie, les principes en sont formellement développés dans le poème du *Crocodile* (1).

C'est ainsi que les idées les plus bizarres s'appellent et se lient. L'erreur a sa génération comme la vérité; l'esprit, sorti de la voie droite de l'observation, ne s'arrêtera plus sur la pente qui l'entraîne et passera successivement, par une sorte de fatalité, à travers tous ces monuments de la folie humaine, placés de distance en distance sur la route des siècles.

Allez au fond, vous trouverez le panthéisme. Tout ce que nous appelons des êtres, tous les corps, tous les esprits ne sont que des développements variés de l'Être unique se manifestant à différents degrés. Ce sont les rayons divins se condensant et s'obscurcissant à mesure qu'ils s'éloignent de leur foyer, mais rattachés toujours au principe et à tous les développements du principe par une multitude de liens et par des relations réciproques qui, dans cette divergence infinie de rayons, établissent l'unité de la source lumineuse et témoignent de la communauté d'origine. Tous les systèmes mystiques reposent ainsi sur le dogme de l'émanation, c'est-à-dire sur le panthéisme.

C'est là l'incontestable caractère du système de Saint-Martin. Mais nous ne prétendons nier, ni même affaiblir aucune des difficultés de détail et des contradictions. Comment concilier, par exemple, avec le principe du panthéisme la révolte des esprits pervers, la faute et la peine de l'homme? Ces mêmes contradictions se rencontrent dans la doctrine de Boëhm, si l'on peut donner le nom de doctrine à ce chaos de rêveries maladives, où brille par in-

(1) P. 411.

tervalles l'éclair d'une magnifique pensée. Les Alexandrins sont plus conséquents : ils n'admettent pas le dogme de la chute ; la création n'est pas pour eux une déchéance, et l'homme n'y subit pas sa peine. Mais l'écueil était inévitable pour Boëhm, pour Saint-Martin, et pour tous les mystiques qui tentent cette œuvre impossible de fondre dans l'unité d'un système le dogme de la chute et celui de l'émanation. Aucune doctrine ne répugne aussi invinciblement que le Christianisme à une transaction avec le panthéisme. Toute tentative de conciliation entre l'idée chrétienne et l'idée panthéistique ne peut aboutir qu'à une contradiction, à un non-sens.

Nous avons trouvé le panthéisme dans la doctrine de Saint-Martin sur l'origine et la nature de l'âme. Nous le retrouverons plus tard sous une forme aussi explicite dans la question de la destinée de l'homme. Déchu de la divinité par sa révolte, il doit s'y réintégrer par l'extase. Il peut, il doit redevenir Dieu. Le dogme de l'émanation aboutira ainsi, logiquement, au dogme de la transformation de l'homme. Ce dernier mot du système, la théologie et la morale nous le feront connaître.

CHAPITRE III.

THÉOLOGIE. — IDÉES DE SAINT-MARTIN SUR DIEU, LE MONDE DIVIN, LE DÉMON, L'EXTASE ET LA THÉURGIE.

Le système de Saint-Martin sur Dieu est une véritable théogonie, puisqu'elle embrasse d'innombrables hiérarchies d'êtres divins ; c'est aussi une théologie, puisqu'elle repose sur une révélation; mais, remarquons-le bien, sur une révélation personnelle et solitaire, destituée, par conséquent, de tout caractère d'autorité. Nous usérons largement du droit de contrôle que la raison conserve toujours sur les fantaisies du sens individuel.

Une exposition complète de ce système serait une œuvre infinie. Il n'y a pas un dogme de théologie, révélée ou naturelle, que cet esprit hardi n'ait touché à sa manière. Nous devons nous borner à quelques points principaux. Une démonstration remarquable de l'existence et des attributs de Dieu, la théorie du Verbe, la hiérarchie des substances célestes, l'explication des mystères, l'avénement prochain du véritable Christianisme, le double principe du bien et du mal, la nature et la destinée finale du démon, et enfin la vertu merveilleuse que l'homme possède de s'unir aux puissances par le grand œuvre, c'est là un cadre bien suffisant pour notre étude. Nous tenons à ne

pas nous perdre, à la suite de ce guide aventureux, dans le dédale de ses hypothèses et de ses rêveries.

Quelle est la voie la plus directe pour aller à Dieu? C'est la première question que nous devons poser à Saint-Martin; c'est aussi celle à laquelle il nous répondra avec le plus de force et de précision.

A l'en croire, on a compromis gravement la question de l'existence de Dieu aux yeux des sceptiques par des démonstrations mal choisies. Il attaque avec persistance la preuve expérimentale, tirée de l'ordre et de l'harmonie du monde, et qui, selon lui, fait trop beau jeu au doute et à la négation. Il y revient, à plusieurs reprises, toujours avec des arguments solides ou spécieux, dans le *Ministère de l'Homme-Esprit*, dans la *Lettre sur la Révolution*, dans l'*Esprit des Choses*.

Pour bien juger la valeur de cette polémique, il faut la rapporter à sa date. Souvenons-nous qu'alors il n'était venu en France à la pensée d'aucun spiritualiste de contester en quoi que ce fût la légitimité de cette preuve; qu'au dernier siècle, la philosophie chrétienne de Fénelon l'avait embrassée avec amour et présentée avec une sorte d'effusion lyrique à ses contemporains charmés; que, dans le siècle de Saint-Martin, Voltaire même, le génie du sarcasme, s'était déclaré *cause-finalier*; qu'enfin Bernardin de Saint-Pierre avait exposé avec un grand succès cette démonstration populaire, recherchant dans les plus secrètes harmonies de la nature l'intention divine, et gagnant à la cause de Dieu toutes les âmes tendres, réconciliées par la poésie de la nature avec son auteur. Kant travaillait alors dans sa modeste université de Kœnigsberg, profondément ignoré sur l'autre rive du Rhin, et Saint-Martin ne connut jamais le nom ni les travaux de

l'illustre penseur. Nous serons donc tout étonnés de retrouver dans la critique de Saint-Martin de saisissantes analogies avec celle de Kant. Ce sont là de ces coïncidences heureuses, et presque de ces hasards de génie, qu'on rencontre parfois au milieu des excentricités de son système. Homme étrange, jamais médiocre dans la vérité ni dans l'erreur!

Toutes les démonstrations tirées de l'ordre de ce monde et de la nature sont précaires et fragiles. Toutes laissent quelque chose à désirer, non par l'insuffisance de ceux qui les ont présentées, mais par la nature de la réalité où elles sont puisées. La nature révèle un grand ouvrier, mais non nécessairement un ouvrier libre, puisque tout y marche par des lois fatales, non un Dieu saint et aimant, puisque le monde est privé de moralité et d'amour. Saint-Martin n'excepte de cette condamnation « ni les » preuves géométriques de Leibnitz, ni l'axiôme fonda- » mental de la mécanique de Newton, ni les raisonne- » ments de Nieuwentyt sur cet axiôme, ni les superbes » observations d'autres auteurs célèbres, soit sur la com- » binaison des choses à l'infini, qui n'arriverait jamais à » constituer une si belle harmonie, soit sur le mouvement » qui, tendant à s'étendre dans tous les sens, est com- » mandé dans sa direction par une force supérieure (1). » Toutes ces preuves et les autres, prises dans la physique, sont insuffisantes si elles n'ont en vue que les philosophes naturalistes; car les naturalistes ne sont pas athées; ils ne nient pas la cause créatrice, ils la transposent. Le spiritualiste place cette cause hors de la nature; le natura-

(1) Ministère, p. 4.

liste la place dans la nature : voilà toute la différence. Et, en effet, nous ne devons pas nous arrêter à ce nom vague de hasard qu'ils donnent à cette cause, et qui prouve seulement qu'ils ne savent comment la nommer, mais non qu'ils en contestent l'existence (1).

Les arguments de l'ordre externe sont donc insuffisants à nous faire croire en Dieu, parce qu'ils sont insuffisants à nous le faire comprendre. Ils conviennent aussi bien au naturaliste pour démontrer l'éternité de la nature, qu'au spiritualiste pour démontrer Dieu. Peut-être lui conviendraient-ils davantage, parce qu'ils n'éleveront jamais l'esprit à l'idée de perfection. Quelle contradiction! Nous prenons à témoin ce monde d'apparences et de phénomènes, pour établir un être en qui tout est fixe et positif; des substances inintelligentes, pour prouver celui qui est l'intelligence même; des substances qui n'aiment point, pour démontrer celui qui n'est qu'amour; des substances captives, pour faire connaître celui qui est libre; des substances qui meurent, pour expliquer celui qui est la vie. Il nous reste donc après à démontrer le Dieu juste, le Dieu libre et aimant, le Dieu qui indique à nos âmes les voies par lesquelles nous pouvons nous rendre conformes aux vues de sa sagesse; et, comme tel, ayant des droits à notre confiance, à notre amour, à des hommages, à un culte. On n'a établi que l'éternité d'une cause abstraite : il faut montrer que cette cause est en soi toute perfection, toute bonté, toute vie. Si nous croyons prouver autre chose, en partant de la nature, qu'une force indéterminée qui n'a rien du Dieu que nous adorons, c'est que nous prêtons

(1) Ministère et Lettre sur la Révolution, *passim*.

à ce monde des vérités qui lui sont tout à fait étrangères, que nous puisons, à notre insu peut-être, dans l'ordre des réalités supérieures, et qui n'ont point de véritable existence dans la nature (1).

Telle est la remarquable argumentation de Saint-Martin contre la preuve des causes finales. Qu'on nous permette de mettre en regard le passage où M. Cousin résume la critique du philosophe qu'il interprète :

« Kant montre très-bien que cet argument, qui peut » être appelé *à posteriori*, a besoin d'être complété par » les preuves *à priori*. En effet, l'harmonie des phéno- » mènes de la nature prouve seulement un architecte du » monde. On peut, en partant de l'harmonie du monde, » admettre un architecte suprême, comme le faisaient » les anciens, et en même temps nier qu'il puisse être » créateur. Ce sont deux questions tout-à-fait différentes, » et qui doivent être résolues par des principes différents. » En second lieu, si nous ne sortons pas de l'argument » physico-théologique, cette grandeur de l'ouvrier que » nous concevons, proportionnée à ses œuvres, n'est rien » de bien déterminé, et l'expérience, c'est-à-dire la con- » naissance que nous avons du monde, quelque étendue » qu'elle soit, ne nous donnera jamais l'idée de la toute- » puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de » l'auteur suprême. Si donc, dans cet argument, on con- » clut à l'existence nécessaire d'un créateur unique et » parfait, c'est qu'on mêle à l'argument physico-théolo- » gique les arguments cosmologiques et ontologiques (2). »

---

(1) Ministère, p. 7.

(2) Leçons sur la philosophie de Kant, par M. Cousin, 6e leçon.

On le voit, chez le philosophe illustre de l'Allemagne et chez le Philosophe inconnu, la critique au fond est la même. Et si l'argumentation de Saint-Martin comporte quelque infériorité, il est juste de faire la part de l'interprète.

L'homme seul est un moyen sûr et direct de démontrer l'essence, en même temps que l'existence de Dieu; il faut, dit Saint-Martin, commencer tous les cours de philosophie divine par l'étude des facultés aimantes et intelligentes de l'homme, parce que notre âme, ramenée à ses éléments, se trouve être de la région de Dieu même, et que c'est elle qu'il a prise pour son témoin (1). Il faut toujours en revenir là. C'est toujours du monde métaphysique que nous tirons nos lumières et nos certitudes; tandis que le monde sensible ne nous offre qu'incertitude et obscurité.

Le seul moyen de prouver le Dieu juste, libre, aimant, source d'un éternel bonheur, c'est de montrer la véritable nature de l'âme, qui est tout désir et tout amour, et qui se trouve être ainsi le témoignage actif du Dieu saint et aimant, comme la nature physique est le témoignage passif du Dieu puissant et créateur (2). Cet amour de toute créature humaine pour l'invisible, ce désir ineffable de s'unir aux pures essences, cet appétit de l'intelligible, voilà pour Saint-Martin la véritable démonstration de Dieu; et certes, ni la grandeur ne manque à son idée, ni l'éclat aux développements qu'il lui a donnés. Nous regrettons de ne pouvoir qu'indiquer ses principes.

---

(1) Esprit des choses, t. I, p. 116.
(2) Lettre sur la Révolution, p. 5.

Notre âme vit d'admiration ; l'homme qui pense n'est heureux que parce qu'il trouve dans la vérité de quoi admirer ; l'homme qui aime n'est dans un amour vrai qu'autant qu'il peut réellement admirer ce qu'il aime ; adorer, c'est admirer encore. L'homme qui se trompe dans sa pensée ou dans son amour, même alors, admire, quoique son admiration soit fragile et passagère comme les objets illusoires auxquels il a livré son cœur et son esprit : enfin, lorsque l'homme n'admire plus, il est vide et nul ; pur néant.

Si telle est la manière d'être essentielle de l'homme, nous devons croire que notre nature ne nous aurait pas formés avec un besoin aussi universel et aussi impérieux, pour le tromper ; et ici la gracieuse imagination du poète intervient pour comparer la nature à une mère. Peut-elle être moins sage et moins féconde que les autres mères, qui toutes ont en elles de quoi suffire aux premiers besoins de l'enfant et apaiser ses premières douleurs (1)? La nature ne peut donc nous tromper. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que nous n'admirons les choses qu'autant qu'elles sont au dessus de nous. Les plus grandes merveilles cessent de nous subjuguer, dès l'instant qu'elles cessent de nous surprendre. Nous sommes dans l'alternative, ou d'une pénurie complète, ou d'une admiration qui nous domine.

Si donc notre essence est d'admirer, si notre nature ne peut pas avoir mis ce désir en nous pour le tromper, et enfin, si notre admiration ne s'attache qu'à ce qui nous

---

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 357.

domine, qu'en faut-il conclure, si ce n'est qu'il y a au dessus de nous une source intarissable, d'où les objets d'admiration puissent descendre dans notre âme à la voix de ses besoins, comme le lait, toujours prêt à s'épancher du sein de la mère sur les lèvres de l'enfant?

« Cette source permanente et éternelle, ce *nécessaire* » *admirable*, nous ne courons aucun risque de l'appeler » Dieu, puisque chez tous les peuples ce nom a présenté » l'idée d'un être qui est plus que nous, et qui excite » en nous tous les genres d'admiration; l'admiration de » la puissance, par les œuvres merveilleuses qui se déve- » loppent à nos yeux ; l'admiration de la sagesse, par les » profondeurs de sa pensée ; l'admiration de l'amour, par » le sentiment des inépuisables trésors dont cette source » enrichit notre âme (1). »

Nous regrettons d'abréger ces pages, où Saint-Martin exprime avec une véritable élévation de style cette ardeur d'enthousiasme qui possède l'âme, ce désir passionné de l'invisible et du divin, qui la ravit au sein du monde idéal, et qu'avait si magnifiquement décrit, plus de vingt siècles avant Saint-Martin, le poète du Phèdre et du Banquet. Ne sent-on pas encore ici passer comme un souffle de Platon, égaré dans ce siècle sensuel, heureusement recueilli dans le sanctuaire d'une âme tendre et d'un pieux génie?

Cette démonstration n'est pas un syllogisme d'école, ni un argument en règle ; c'est quelque chose de plus et de mieux, c'est le mouvement de l'âme qui s'élance sur l'aile de la pensée et de l'amour au sein de son Créateur, source

---

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 360.

sublime de ses sentiments les plus purs et de ses plus idéales pensées; c'est l'homme arrivant à Dieu par le secret élan de son désir las du monde, et de sa raison éprise de l'infini.

Nous avons trouvé Dieu; mais quel est-il? Au vrai, tout ce que l'on peut dire de lui, c'est qu'il a en soi la réalité absolue, la perfection; c'est qu'il est le type et le centre de tous les êtres; c'est qu'il est l'*Unité*. Voilà son nom, voilà son essence. Tout ce que l'on ajoutera sera juste dans l'ordre *créaturèl*, mais sans application réelle dans l'ordre divin. L'homme, avec ses facultés soumises à la loi du temps, subdivise les attributs de Dieu et les appelle de noms divers. Rien n'est ainsi divisé en lui, tout est simple. En Dieu, les mots de beauté, de sagesse, de justice, d'intelligence, sont tous unis et comme absorbés dans l'unité de son amour. « Ils se sentent, dit excel-
» lemment Saint-Martin, ils ne se distinguent pas (1).....
» Attributs divins, s'écrie-t-il, vous prenez des noms selon
» les œuvres que Dieu se propose, et selon les êtres sur
» lesquels il doit agir; mais toutes nos langues sont pas-
» sagères, et il ne restera à jamais que la langue divine,
» cette langue qui n'est composée que de deux mots :
» Amour et Bonheur. »

Ce n'est donc que pour nous conformer à la loi humaine de la subdivision que nous distinguerons en Dieu des facultés et des personnes. Au fond, l'être est un d'une indivisible et absolue unité. Toute distinction suppose du relatif, du mobile, du passager; il ne peut s'en concevoir dans l'être absolu, immuable, fixe.

---

(1) Homme de Désir, t. II, p. 92.

Ces bases posées et ces restrictions admises, Saint-Martin se conforme à la terminologie chrétienne. Il nomme et distingue Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit. Ces trois personnes divines constituent le Ternaire sacré, image et type du ternaire universel, et dont les symboles se multiplient indéfiniment dans le monde des choses créées, dans les trois dimensions des corps, dans les trois figures de la géométrie, le triangle, le cercle, le carré; dans les trois facultés de l'âme; dans les trois degrés d'expiation de l'homme, ou les trois grades de la vraie franc-maçonnerie. Rien n'est au dessus de la loi du ternaire; mais tandis que les êtres inférieurs sont un en trois, ce qui les rend sujets à la mort, le Ternaire sacré est trois en un, ce qui explique pourquoi il est indivisible (1). Les êtres temporels sont perpétuellement sollicités par la loi du temps et de la subdivision à se séparer de leur centre; les trois personnes divines opèrent sans cesse un mouvement de retour vers l'indivisible unité qui les constitue. Nous donnons l'explication pour ce qu'elle vaut.

Mais comment de l'absolue unité peut sortir le multiple? Comment Dieu peut-il créer sans tomber dans la subdivision, qui est le néant ou qui y mène? Écoutons Saint-Martin; il va nous décrire le grand tableau de la création divine :

« Tu le crois seul et isolé, dit-il à l'homme, parce qu'il » n'y a pas d'autre Dieu que lui? Comment serait-il seul? » Sa pensée ne connaît point d'intervalles, et toutes ses » pensées sont des créations. Il pense, et à chaque pen- » sée les êtres sortent en foule de son sein, comme les

(1) Erreurs, p. 135, 138.

» rayons innombrables de la lumière sortent continuelle-
» ment de cet astre qui leur a été donné comme sanc-
» tuaire..... Ces légions d'êtres se succèdent comme les
» vagues de la mer, ou comme les nuages nombreux pous-
» sés dans les airs par l'impétuosité des vents. Ils ont tous
» des fonctions diverses, et ils s'empressent avec ardeur
» de les remplir. Ils réfléchissent la clarté éblouissante de
» leur éternelle source, et forment comme des temples pla-
» cés d'espace en espace dans l'immensité, pour que l'im-
» mensité soit remplie des louanges et de la gloire de l'É-
» ternel... Ils répandent partout sur les mondes les vertus
» célestes et divines, comme autant de pluies et de rosées
» bienfaisantes. »

« Rien n'est doux, dit encore Saint-Martin, comme
» cette génération éternelle. Tous les êtres s'y succèdent
» en paix et d'une manière insensible, comme les heureu-
» ses pensées qui naissent en nous, et dont la formation ne
» nous coûte aucun effort (1). »

C'est ainsi que les êtres naissent dans le fond de la pensée divine et dans les délices de l'éternel amour. Du sein des facultés du souverain Être s'épanchent incessamment des attributs, émanations de ces facultés, et qui deviennent à leur tour créateurs. De là, toute une théogonie mystique, qui va se multipliant jusqu'à l'infini, tout un monde d'essences, dont chacune produit à son tour un monde d'essences inférieures. Que devient l'unité dans cette multiplicité sans terme et sans mesure? Saint-Martin se met à l'abri de l'objection, en posant ce principe, que la subdivision des êtres n'introduit aucune distinction dans le fond

(1) Homme de désir, t. II, p. 65, 202.

de la substance divine, et que les facultés de Dieu peuvent se manifester indéfiniment, en constituant des êtres hors de lui, sans se séparer de lui. Quand on crée des principes avec une si merveilleuse aisance, on peut bien créer des êtres; et Saint-Martin ne s'en fait pas faute. D'ailleurs, que coûtent les êtres à qui puise à pleines mains au trésor de Dieu?

C'est une œuvre malaisée que de se reconnaître dans ce monde des essences; nulle classification n'atteindra jamais la limite de la production divine, puisque cette production est incessante et illimitée; nulle catégorie de l'entendement ne contiendra jamais l'infini des facultés et des attributs de Dieu. Chaque théosophe a sa carte spéciale et comme sa géographie du monde divin. Les Gnostiques et les docteurs de la Kabbale avaient, sur ce point, une théorie très-vaste et très-compliquée. Boëhm et Martinez tentèrent, chacun à leur tour, une classification des *Vertus*. Saint-Martin nous expose la sienne au *Traité des Bénédictions* (1).

Ce curieux traité est comme un résumé de la philosophie divine. Il abonde en aperçus mystiques. C'est l'exposition du plan universel des êtres. Il se fonde sur ce principe, que rien n'existe que par la *bénédiction*; c'est-à-dire, selon une étymologie hébraïque fort contestable, par la parole du Fils, par l'épanchement du Verbe. Or, tous les êtres n'ont pas la même existence, les mêmes facultés, la même destination : d'où il faut conclure qu'ils ne reçoivent pas tous la même bénédiction. Cela seul peut expliquer les différences.

---

(1) Œuvres posthumes, t. II.

Il y a des êtres qui vivent sous la loi du temps ; il y en a qui sont éternels ; il faut donc qu'il y ait aussi des bénédictions de ces deux ordres. Mais, de plus, le temps renferme des êtres qui ne sont que corporels ou sensibles; d'autres qui sont spirituels et intelligents : il faut donc qu'il y ait aussi des bénédictions corporelles et des bénédictions spirituelles. Ces trois ordres de bénédictions établissent l'intermédiaire nécessaire entre les trois ordres d'êtres émanés et les trois facultés divines, la pensée, la volonté, l'action qu'ils sont chargés de représenter et de manifester. On voit que la philosophie divine se montre d'une docilité parfaite à la grande loi du ternaire. On ne saurait concevoir un plan plus régulièrement mécanique; c'est une métaphysique à compartiments.

Le fond du traité est la théorie du Verbe. Ces Vertus qui s'épanchent sur la créature, ou qui remontent au Créateur, ne sont que des formes diverses de celui qui est le lien vivant des mondes et des substances, le Médiateur, le Verbe. « Toutes ces bénédictions, dit-il, sont les » paroles du Fils, qui, étant le dépositaire de toutes les » puissances de son Père, les diversifie et les emploie selon » les lois éternelles de sa sagesse. » Et ailleurs : « L'opé- » ration d'une des facultés divines, quelle qu'elle soit, » ne peut avoir lieu que par des *verbes*, lesquels sont tous » produits par le seul Verbe, ou l'unité éternelle des es- » sences divines. » Or, ces verbes sont l'essence même de tous les êtres. Comment exprimer les manières d'être constitutives des substances, si nous ne faisons usage des noms, des paroles, des verbes qui les indiquent ? Les verbes ne peuvent faire comprendre les êtres que parce qu'ils les constituent ; tout est donc parole, mais parole réelle, substantielle; et par delà tous ces verbes, nous

remontons nécessairement à leur principe unique, le Verbe divin, vivant, inaltérable dans la mobilité même et l'altération des êtres qu'il a produits.

Ici se placerait une théorie très-compliquée du langage, qui n'est, selon Saint-Martin, que l'indication des propriétés, la traduction, par certains signes, de la qualité essentielle des êtres. Les principes de cette théorie sont que le langage n'a rien d'arbitraire; que chaque chose porte avec soi et en soi, son nom, son verbe; qu'elle l'exprime par ses propriétés, ou, pour parler comme le maître, que chaque chose fait de soi-même sa propre révélation. La parole humaine ne fait donc rien autre chose que traduire en sons articulés cette parole vivante, qui est le fond de chaque être. Qu'il nous suffise d'indiquer ces principes.

La substance de tous les êtres, c'est donc le Verbe; c'est lui qui est l'expansion de l'universelle substance; c'est lui qui est la manifestation de l'être, la vie répandue dans tous les mondes, le lien métaphysique de tout ce qui existe, le médiateur entre le premier principe retiré dans l'inaccessible profondeur de son essence, et les myriades infinies de substances secondaires qui peuplent l'immensité.

Cette théorie est la clé de tout le système. On sait maintenant le vrai nom de cette *Cause active, intelligente,* qui joue un rôle si mystérieux dans le livre *des Erreurs.* C'est le Verbe, principe immatériel, principe plastique de la matière, manifestation de Dieu et invisible substance de la création visible, âme du monde. La théologie de Saint-Martin touche de près, sur ce point, à la théorie alexandrine du Démiurge.

Le Verbe est donc au fond de chacun de nous réellement, substantiellement. Avec une pareille métaphysique, qui explique tout par des métaphores, le mystère dispa-

rait, mais toujours à la condition qu'une image comptera pour un argument. La révélation s'explique de soi ; elle est permanente. C'est la relation continuelle de nous-mêmes avec ce Verbe qui nous constitue, de notre âme avec cet esprit de lumière ; et « quand nous n'emprison-» nons pas ce Verbe dans la matière », quand nous n'étouffons pas sa voix divine sous le tumulte de nos désirs grossiers, nous l'entendons qui parle à notre cœur. Le Verbe se révèle ainsi à chaque instant à l'homme purifié. La religion, qui prend sa source dans cette révélation permanente, n'a donc en soi rien de surnaturel : c'est le naturel par excellence ; rien de surhumain : c'est la vie normale de l'homme quand il rentre dans sa voie, dans sa mesure, dans ses droits.

L'incarnation est acceptée par Saint-Martin comme un dogme, non comme un mystère. Quoi de plus aisé à comprendre, puisque tout est verbe? Seulement, le Verbe divin passera, pour accomplir son incarnation, par la série des verbes intermédiaires. Ici se place la théorie, si célèbre dans tous les systèmes mystiques, de la *Sophie*, que Boëhm appelle la *Vierge divine* (sans qu'elle ait rien de commun avec la Vierge Marie), qui visita Gichtel, célébra des noces splendides avec lui, et honora deux ou trois fois Saint-Martin de ses secrètes faveurs. La *Sophie* est le *corps céleste* du Verbe. C'est dans elle que le Verbe s'est enveloppé, pour s'incorporer dans l'élément pur (élément mystique caché dans la lumière), et de là descendre dans la région des éléments mixtes et corruptibles, ou dans le sein de Marie (1). Cette explication étrange résout, pour Saint-

(1) Correspondance, 6 septembre 1792.

Martin, toutes les difficultés. C'est dans la Correspondance que ces derniers secrets de la métaphysique divine sont révélés. Les restrictions habituelles s'expliquent, les réticences parlent, les derniers voiles tombent; mais, à coup sûr, la lumière ne se fait pas.

Il serait fastidieux de suivre Saint-Martin dans les détails de la critique qu'il fait de l'Église catholique, mandataire infidèle de la parole, aussi bien que dans l'étrange histoire qu'il fait de la religion et des lois diverses données par Dieu à l'homme coupable. Il ne touche à l'histoire du Christianisme que pour l'interpréter au profit de la théosophie; il ne touche aux mystères que pour les profaner par un matérialisme inouï d'imagination, payant ainsi la rançon de son idéalisme excessif par l'idolâtrie de la métaphore. Exceptons de cette condamnation sommaire une réponse éloquente aux objections popularisées par Voltaire contre l'élection du peuple juif et le caractère sacré des Écritures.

L'Église catholique a donc trahi sa mission; mais les temps s'accomplissent : Dieu fait son œuvre à travers les siècles. Exposons brièvement les espérances naïves que Saint-Martin conçoit sur l'avénement prochain de ce Christianisme idéal dont il est le prophète, mais dont il ne sera pas le Messie. Il sent lui-même qu'il n'est qu'un précurseur.

La Révolution française lui semble être comme l'intermédiaire violent entre la religion qui finit et la religion nouvelle, qui aura pour signe l'évidence, comme l'ancienne avait le mystère. « La Révolution, dit-il, nous » offre l'exemple d'une association politique, sans aucune » prière qui soit liée au gouvernement. C'est là un phé- » nomène absolument neuf dans l'histoire des peuples, et

» qui ne s'explique que par la coupable incurie de nos » prêtres, qui ont laissé affaiblir la prière. Au reste, ce » dénuement absolu de la faculté religieuse laisse apercevoir à l'observateur quelle en doit être la compensation » finale, et annonce, de la part de la sagesse suprême, » un plan positif de renouvellement (1). »

L'erreur et la diversité des religions s'expliquent par la faute de l'homme, qui s'est détourné de la Cause active et intelligente, c'est-à-dire qui a étouffé la voix de cette révélation permanente du Verbe à son cœur (2) ; la nouvelle Église rétablira cette révélation dans toute sa sincérité, et réunira, dans l'unité d'un culte supérieur, tous les hommes divisés par un zèle aveugle. Mais comment savoir si la Cause active présidera réellement au nouveau culte? Saint-Martin ne met pas en doute que, pour ce grand objet, la Cause active ne se témoigne elle-même ; car, dit-il, elle se manifeste à qui veut sincèrement la consulter. Quand il parle de l'avénement de la nouvelle Église, c'est avec un enthousiasme prophétique. « Je sais » et je sens, écrit-il, que les moments approchent, et que » sûrement le nouvel ordre est tout prêt ; mais je ne sais » rien sur l'époque ni sur les heures (3). »

Il y a donc un culte unique, idéal, qui doit être la loi de l'homme. C'est en s'écartant du Verbe qu'il a créé les fausses religions et l'idolâtrie ; c'est en revenant au Verbe qu'il rétablira en lui ce vrai culte, dont l'idée nous est donnée par notre faculté intelligente, et dont la consé-

---

(1) Esprit des Choses, t. II, p. 254.

(2) Erreurs, p. 215.

(3) Correspondance, 15 oct. 1797.

cration doit se faire sensiblement par le Verbe, par une nouvelle révélation incontestable et positive. Ce sont là les principes très-vagues sur lesquels Saint-Martin bâtit l'Église de l'avenir, et c'est du haut de ce temple futur qu'il foudroie le sacerdoce catholique. Cette comparaison du Catholicisme et du Christianisme vivant, dont il annonce la venue, donne matière à des pages fort curieuses, que nous trouvons dans la dernière partie du *Ministère*, et où le théosophe oppose le type de sa religion idéale à celle de Châteaubriand.

Il y est dit, dans une essentielle discussion dont nous ne pouvons que résumer l'esprit général, que le Christianisme véritable dilate et étend l'usage de nos facultés intellectuelles comprimées par l'Église catholique. Le Christianisme n'a pas de mystères, puisque, pour essence, il a l'évidence. Le Catholicisme, au contraire, ne repose que sur une base voilée. Le Sphinx peut bien être placé sur le seuil des temples construits de la main de l'homme ; il ne peut siéger sur le seuil du cœur de l'homme, temple divin. Le Christianisme est le terme ; le Catholicisme n'est que le moyen, la voie d'épreuve et de travail, le *séminaire* de la vérité. Le Christianisme est la religion de la pleine liberté ; le sacerdoce catholique endort la pensée dans la servitude ; le Catholicisme tombe dans la subdivision des sectes, des hérésies, des schismes ; le Christianisme n'a aucune secte, puisqu'il est l'unité.

Ainsi, la religion nouvelle n'aura ni mystères, puisqu'elle sera l'évidence, ni sectes, puisqu'elle sera l'unité, ni autorité, puisqu'elle affranchit la foi. On se demande si on rêve ? Devait-on s'attendre à de semblables conclusions de la part d'un théosophe qui fonde son enseignement sur l'initiation, sa méthode sur l'inspiration, son

autorité sur une tradition clandestine ? Singulière unité enfin, que celle qui embrasse Moïse et Pythagore, les Brahmes et Boëhm ! Oui, l'unité du chaos.

C'est donc au nom de cette unité du dogme théosophique qu'il attaque l'unité catholique ! C'est au nom de cette tradition romanesque qu'il attaque la tradition authentique de l'Église, au nom de ce Christianisme de fantaisie qu'il veut détruire le Catholicisme de Bossuet ! En vain, dans quelques rares fragments de ses *Œuvres posthumes*, pourrait-on saisir quelque ombre d'orthodoxie. Qu'il ait souvent hésité sur le seuil de l'Église, nous le savons; qu'il ait plus d'une fois tenté de réconcilier sa doctrine, mélange de puéril et de sublime, avec les principes du dogme catholique, nous le croyons sans peine. Sa pensée intime est bien pourtant celle qu'il exprime dans ces pages violentes et passionnées. Le fond du système l'entraîne. Le panthéisme déborde à pleins bords sous le flot de ses métaphores, et, nous l'avons dit, aucune doctrine ne répugne plus que le vrai Christianisme à toute transaction avec le principe de l'unité de substance. Le dogme de la création, le dogme du péché originel, celui de l'éternité des peines, voilà une triple barrière où vient se briser tout panthéisme qui veut faire invasion dans l'Eglise.

Dans cet audacieux système, la matière, l'homme, ne sont réellement pas séparés de Dieu : Dieu circule partout, à tous les degrés de la création. La matière elle-même, cette chose redoutable et pleine de piéges, sur laquelle pèse l'anathème, tient à Dieu par les verbes qui la constituent. Le monde sensible, le monde intelligible, les essences corporelles et les spirituelles dérivent toutes de l'unique et universelle substance. La différence n'est que

dans les intermédiaires. D'ailleurs, Saint-Martin répète à chaque instant que toutes ces distinctions ne sont qu'imaginaires et à notre point de vue, qu'elles n'existent pas aux yeux de Dieu. « La séparation des êtres déchus, dit-il, » n'est relative qu'à eux seuls, et n'attaque en rien l'in- » divisible unité de l'Éternel. »

Il a au plus haut degré le sentiment de la vie universelle, de cette loi d'harmonie suprême qui gouverne tous les phénomènes et toutes les substances, et qui trouve son explication dans la grande et simple idée de l'unité de fin marquée par Dieu, et poursuivie à travers la diversité infinie des moyens. D'accord avec tous les mystiques spéculatifs, Saint-Martin l'explique par l'unité de substance, et son panthéisme se revêt souvent, dans l'expression de cette pensée, d'une poésie originale qui n'est pas sans élévation. Voyez cette page de l'*Homme de désir* :

« Pourquoi toutes les eaux que le globe renferme com- » muniquent-elles les unes aux autres? Pourquoi l'air qui » remplit l'atmosphère suit-il la même loi? Pourquoi tous » les fluides de la nature ne font-ils que passer d'un lieu » à un autre, pour l'avantage de tout ce qui existe? Pour- » quoi sont-ils comme si nous nous les prêtions mutuel- » lement, buvant tous la même liqueur et nous passant » la coupe? C'est pour nous apprendre que telle est la loi » de l'esprit sur nous, et que toute l'atmosphère de l'in- » telligence est contiguë. Unité suprême et universelle, » oui, nous participons tous à la même pensée. Le même » esprit circule dans tous les êtres pensants. Nous puisons » sans cesse à la même source. Nos esprits se communi- » quent par notre nourriture intellectuelle, comme nos » corps se communiquent par la circulation des éléments.

» Comment serions-nous donc séparés de la vie? Tout est » vivant (1). »

Mais si tout vient de Dieu, si tout est Dieu, s'il n'y a de différences entre les êtres que de degré, non de nature, selon qu'ils participent médiatement ou sans intermédiaire à la vie universelle, il semble qu'il soit logique de conclure à la négation du mal. Le mal répugne absolument à l'idée de l'unité de substance; ce ne peut être que l'effet d'une illusion d'optique ou d'un défaut de perspective. Le mal qui semble être dans le détail doit s'évanouir pour un regard qui domine l'ensemble. Tout est bien, puisque tout est dans l'ordre, chaque chose étant dans la nécessité de son être, qui est sa loi. Spinoza nie hardiment le mal, comme il nie la liberté. Cette double négation est une conséquence rigoureuse du panthéisme. Saint-Martin décline cette nécessité logique, mais à quel prix! Suivons son raisonnement.

Le mal existe dans la matière dégradée, dans l'homme déchu, dans l'être pervers. Il faut l'expliquer, et ce n'est pas l'expliquer que le nier comme a fait l'optimisme. Saint-Martin semble combattre ici Leibnitz et ceux qui, au dix-huitième siècle, soutenaient son système, Bonnet, par exemple : « A quelles idées se sont-ils réduits? Ils ont dit » qu'il n'y avait point de mal sur la terre, et que ce qui » paraissait un désordre en particulier, produisait l'or- » dre universel. Qu'est-ce donc qu'un ordre universel » composé de désordres particuliers? Qu'est-ce qu'un bien » total formé par l'assemblage de maux particuliers?

(1) Homme de Désir, t. I, p. 25.

» Qu'est-ce que le bien-être de l'espèce, composé des mal-
» heurs des individus? Composez donc aussi un concert
» de joie avec des larmes et des soupirs! Faites régénérer
» toutes les espèces et produire la vie par des cadavres!
» Oui, le mal existe dans vous, autour de vous, dans tout
» l'univers, et vous n'êtes occupés qu'à être aux prises
» avec lui (1). »

Saint-Martin n'admet pas davantage l'explication du manichéisme, la coexistence dans l'éternité de deux principes égaux, de deux Dieux, l'un auteur du mal et l'autre du bien. « Ou ils n'auraient aucune action l'un sur
» l'autre, ou ils se seraient mutuellement balancés et con-
» tenus. Or, de cette égalité de puissance, il serait ré-
» sulté une inaction et une stérilité absolues dans ces deux
» êtres, parce que, leurs forces réciproques se trouvant
» sans cesse égales et opposées, rien n'eût été produit (2). »

Suivant en cela la grande doctrine chrétienne si fortement développée par saint Augustin, il attribue l'origine du mal à la volonté. Cette idée est parfaitement d'accord avec la doctrine du Christianisme; mais quelle contradiction manifeste avec le principe de l'unité de substance! Conçoit-on deux forces contraires dans une seule substance, deux volontés opposées et en conflit dans le même être? Le mal ne peut être là où règne le panthéisme, non plus que le libre arbitre, cause du mal, non plus que la chute, qui en est la suite. A vouloir tout concilier, Saint-Martin succombe. Alexandrin par le dogme de l'émana-

---

(1) Homme de désir, t. I, p. 162.
(2) Erreurs, p. 12.

tion, chrétien par le dogme de la chute, tout le talent du monde, le génie même ne sauveraient pas ce qu'il y a de flagrant et d'illogique dans son système.

L'origine du mal est donc placée par Saint-Martin dans la déviation de la volonté libre. L'homme et l'ange rebelle ont détourné de l'unité leur pensée et leur amour. Ils sont tombés, mais d'une chute inégale, suite de l'inégalité du crime. L'ange rebelle a voulu usurper un trône qui n'était pas fait pour lui: l'homme, victime d'une illusion, s'est laissé déchoir de sa gloire. Péché d'orgueil, péché de séduction; usurpation impie et fascination, tels ont été les deux crimes, sources de tous les autres, crimes bien différents comme la peine qui les a suivis. L'ange déchu, à la fois objet et instrument de sa peine, se consume dans l'infection de ses mauvais désirs et dans la rage de son impuissance. L'homme aperçoit du fond de son cachot quelques rayons du Ciel qui consolent sa captivité en lui annonçant sa délivrance.

La démonologie de Saint-Martin est assez obscure, et d'ailleurs elle n'est traitée qu'en passant. Les seuls points qui nous y intéressent sont la nature de l'enfer, les tentations dont le démon assiége l'homme, la question de la résipiscence de l'être pervers.

Pour Saint-Martin comme pour Boëhm ni l'enfer ni le paradis ne sont des espaces, des lieux déterminés; ce sont des états de l'âme, des situations morales, non physiques. Cela d'ailleurs est conséquent avec d'autres points de la métaphysique de Saint-Martin, pour qui l'espace n'est qu'une conception de l'esprit, et la matière une illusion. Le cœur de l'homme pur est le Ciel, réellement le Ciel, la demeure de l'esprit, le sanctuaire de Dieu; le cœur de l'homme souillé, c'est l'enfer, l'enfer réel, la demeure

du démon. Sortir de sa loi, c'est s'exiler de Dieu. L'enfer est partout où le mal existe; il n'est pas autre chose que le mal lui-même. On peut voir, dans quelques pages étranges du *Ministère* (1), la description des trois cercles infernaux que parcourt successivement l'homme coupable : *L'enfer passif, l'enfer actif* et *le dernier abîme.*

Le démon sollicite sans cesse l'homme. Nous sommes protégés contre ses attaques par le corps. Privée de son corps, l'âme déchue serait exposée sans défense à ses agressions violentes. On comprend de reste comment la malicieuse industrie du pervers s'efforcera de faire pénétrer le péché dans l'homme par les organes du corps, et d'entrer ainsi à la suite par la brèche ouverte. La matière n'est qu'illusion sans doute; mais cette vaine apparence est créée pour molester le rebelle, en le séparant des pures essences qu'elle voile et dérobe à sa vue. L'air est son plus grand supplice, parce qu'il est rempli de paroles, expressions du Verbe, et d'harmonies, expressions de l'Unité, influences vengeresses qui le torturent jusqu'au fond de son être. Trop heureux quand il trouve asile dans le cœur de l'homme! Mais malheureux le cœur où il s'installe en maître et en tyran! Ce n'est que par l'âme de l'homme que le démon peut apercevoir quelques rayons de la pure lumière, et il ne l'aperçoit que pour la maudire et l'empoisonner.

On croirait que la séparation de l'être pervers est une contradiction formelle à la loi de l'unité. Il n'en est rien. Ce n'est pas Dieu qui se sépare des démons. Il est toujours présent au milieu d'eux, par l'œil vivant de la lu-

---

(1) P. 175, etc.

mière, qui ne peut s'obscurcir (1). Il tient à eux par la justice, par la pensée, par l'amour. L'Éternel n'a pas d'autre existence que de pardonner. Il se donne tout entier au pervers à chaque instant; mais le pervers, s'étant identifié à une affection étrangère, ne laisse point entrer en lui ce pardon universel, auquel l'âme de l'homme a donné accès (2). L'Unité suprême conserve donc son action incessante et ses droits intacts. Le panthéisme est sauvé, d'accord; mais la logique?

Cette séparation, qui existe, sinon pour Dieu, au moins pour l'être pervers, cessera-t-elle un jour? Y aura-t-il, pour le démon, comme pour l'homme, une loi de réintégration finale? Saint-Martin incline fortement à le croire. « Notre maître Martinez, dit-il, traitait des points, » ou que notre ami Boëhm n'a pas connus, ou qu'il n'a » pas voulu montrer, tels que la résipiscence de l'être » pervers; idée qui me paraît être très-digne du plan » universel, mais sur laquelle je n'ai encore aucune dé- » monstration positive, excepté par l'intelligence (3). »

On le voit, la conviction intérieure est déjà formée; il ne manque plus que la démonstration. Nous sommes étonnés que Saint-Martin ne l'ait pas donnée, les démonstrations ne lui coûtant guère; et, d'ailleurs, cette idée de la réintégration de l'enfer se trouvant en parfaite harmonie avec le reste de la doctrine. Si tout est amour, parole, unité, nul être ne peut subir un éternel exil loin de l'unité, de la parole et de l'amour. Il faut que le

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 205.

(2) Esprit des choses, t. II, p. 15.

(3) Correspondance, 11 juillet 1796.

retour s'accomplisse. Au fond, nous croyons que Saint-Martin n'hésite pas à cet égard ; mais il craint d'exprimer ses espérances, pour ne pas donner au démon cette joie illicite qui troublerait le grand œuvre de la *molestation*. C'est un dogme dans l'école, que le démon, plongé tout vivant dans les ténèbres de son infamie, ne connaît plus des choses divines ou futures que ce qu'il apprend par les coupables indiscrétions de l'homme. Oui, tranchons le mot, Saint-Martin a peur d'être indiscret. Le démon rôde autour de ses paroles. L'illuminé ne veut pas réjouir son ennemi, et par là interrompre le cours de la justice divine.

Nous connaissons maintenant le principe du bien et le principe du mal, principes inégaux, mais réels, Dieu et le démon, ces deux pôles de la métaphysique révélée. Nous sommes mieux à même d'aborder la partie la plus mystérieuse de la doctrine, celle qui touche à l'*œuvre*, mot redoutable que tous les mystiques ne prononcent qu'avec un religieux effroi.

La nature de l'œuvre varie beaucoup dans les différentes écoles d'illuminés. Les hermétiques poursuivaient le secret de la transformation des métaux, la pierre philosophale. Le grand œuvre des astrologues, c'était la divination. Pour d'autres, comme Swedenborg et Pasqualis, c'était l'opération magique, l'asservissement des puissances aux ordres de l'opérateur, la théurgie. Pour tous, c'était un but mystérieux vers lequel ils se dirigeaient avec une naïve ardeur, invoquant dans un appel désespéré les forces suprêmes de la nature, et s'aventurant dans toutes les routes du hasard. L'œuvre était ainsi le dernier terme et le prix de la science.

Pour Saint-Martin, l'œuvre est d'unir son âme au

Verbe par l'intermédiaire des verbes chargés de la réintégration. L'opération se consomme dans l'unité de l'extase ; l'homme devient Dieu. Mais l'œuvre n'est pas sans périls ; le démon rôde, cherchant la brèche de notre cœur. Comment se préserver de ses piéges? Il peut imiter jusqu'au Réparateur lui-même. Quel moyen avons-nous de discerner le vrai du faux? Quelle foi doit-on avoir dans les miracles de la théurgie ou de la théophanie? Peut-on voir Dieu ?

L'étude de ces questions, que nous pourrions appeler les questions intimes et secrètes de la théologie illuminée, ne peut se faire qu'à l'aide de la Correspondance. Les bases de la critique de Saint-Martin sont déjà posées dans le remarquable petit traité de l'*Ecce Homo ;* mais la publicité impose au mystique une discrétion gênante. Il traite plus ouvertement avec Kirchberguer de ces points délicats. Quelques explications préliminaires ne seront pas inutiles.

Il y a deux manières radicalement distinctes de communiquer avec les puissances surnaturelles, et la pratique de ces deux procédés a de tout temps divisé les illuminés ; nous voulons parler de l'extase et de la théurgie. Le but commun est la manifestation de Dieu et de ses puissances. Seulement, pour les uns, cette manifestation est sensible, physique, externe ; pour les autres, elle est tout intellectuelle et *centrale.*

Les partisans de la théurgie sont ceux qui, au moyen de formules, d'incantations magiques et de mystérieuses évocations, enchaînent les puissances, les forcent à se manifester, et interrogent verbalement, matériellement, les esprits asservis. Magiciens, sorciers, nécromants, tiennent de près ou de loin à cette classe d'opérateurs. Mais d'au-

tres inspirés répudient hautement le mysticisme matériel et l'appareil de la théurgie. Ils cherchent l'œuvre par les voies intimes : la communication pure de l'âme avec Dieu, la notion vive, l'extase, voilà leur but. Les illuminés de cette dernière classe sont, en général, les plus recommandables par l'élévation de leur pensée et l'honnêteté de leur caractère. On le conçoit sans peine : la théurgie est sœur du charlatanisme. Quand on a donné rendez-vous aux fidèles, et que l'Esprit ne répond pas à la voix qui l'évoque, on s'en passe et on le suppose, en le remplaçant; mais de pareilles substitutions ne peuvent réussir qu'auprès des esprits grossiers. Plusieurs écoles faisaient d'ailleurs cette distinction, réservant, comme les Alexandrins, l'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

L'extase diffère très-nettement de la théurgie; c'est là un point capital. Elle en diffère par son origine, par sa nature, par ses effets. Elle a pour caractère l'abdication de la volonté propre, de la réflexion, de toute faculté personnelle; tant que l'homme demeure, elle n'existe pas. Elle ne commence qu'à ce point, où ce n'est plus nous qui prions Dieu, mais Dieu qui se prie lui-même en nous. La théurgie, au contraire, a recours à des procédés extérieurs, à certaines formules que l'opérateur emploie en pleine connaissance de cause, avec la volonté réfléchie de produire certains effets avec une entière liberté d'esprit. Ce n'est plus Dieu qui s'empare du mystique; c'est le magicien qui s'empare de Dieu ou de ses puissances. L'illuminé est passif dans l'extase, essentiellement actif dans la théurgie, et, comme ils disent, opérateur. Même différence dans les effets. L'extase obtient une connaissance intuitive de Dieu; mais cette révélation a un caractère tout individuel, les Allemands diraient tout sub-

jectif : rien au dehors, tout au dedans de l'illuminé. Dans la théurgie, la révélation est sensible, matérielle ; elle a un caractère objectif ; l'apparition se manifeste.

Saint-Martin est très-décidément pour la doctrine de l'extase, surtout dans la dernière moitié de sa vie. Ce n'est pas qu'il soit incrédule à l'égard des opérations miraculeuses ; mais il est en perpétuelle défiance. La crainte des mauvais esprits le tient en garde. Rien n'est curieux à consulter sur ce point comme la Correspondance. On le sait, les théosophes sont les prêtres d'une petite église qu'ils dirigent avec une autorité absolue, et qui leur obéit avec une déférence naïve. Saint-Martin avait charge d'âmes ; sa Correspondance est un recueil de lettres spirituelles. Kirchberguer avait un entraînement très-vif aux œuvres de la thaumaturgie. Toutes ces merveilles parlaient fortement à son imagination par les sens : quand on est sur la pente du mysticisme, il faut une sorte d'héroïsme de bon sens pour ne pas aller aux dernières illusions. Saint-Martin retient de toutes ses forces le crédule disciple sur le bord de l'abîme ; mais Kirchberguer est comme aux aguets du miracle. Il presse l'illuminé ; il lui demande une réponse catégorique ; il l'interroge sur la légitimité des manifestations de l'Esprit dans la loge des adeptes de Cagliostro, à Lyon, et dans le cénacle de l'*Ecole du Nord*, à Copenhague, sur la réalité des inspirations de M. d'Hauterive et des ravissements de Mme de La Croix ; il veut savoir, enfin, si le maître a eu des manifestations, et dans quelle mesure.

Ces instances gênent visiblement Saint-Martin. Il répond avec une certaine impatience qu'on ne peut établir aucune règle fixe. « L'ennemi, dit-il, peut prendre tou-
» tes les formes ; il peut imiter jusqu'à nos prières. C'est

» l'*intime* qui apprend tout et préserve de tout (1). » Hors du *centre*, il y a péril d'illusion au moins, parfois de crime.

Mais Kirchberguer ne se satisfait pas de ces réponses vagues et dilatoires : il pousse à bout son maître. Peut-il y avoir des communications physiques du Verbe, produites par le *centre*, par le fond même de notre âme ?

Quelle embarrassante et indiscrète question ! Tout se réduit-il, dans la science mystique, à un pur phénomène psychologique ? Ne peut-il y avoir de manifestations sensibles ? Saint-Martin hésite ; il croit les communications possibles en certains cas ; mais, dans ces sortes de choses, les épreuves nous doivent être personnelles. Quant à lui, tout ce qu'il a eu par le *centre* se borne à peu près à des mouvements intérieurs délicieux ou à de ravissantes intelligences : « J'ai eu du *physique* aussi, mais en moindre » abondance que dans l'école de Martinez ; et encore, lors » de ces procédés, j'avais moins de *physique* que la plu- » part de mes camarades. Il m'a été aisé de reconnaître » que ma part a été plus en intelligence qu'en opération. » Ce *physique* n'attire pas plus mon attention ni ma con- » fiance que le reste. D'ailleurs, je vous l'ai dit mille fois, » tout ce qui n'est pas votre œuvre personnelle est une » perte de temps pour vous. »

A travers ces hésitations et ces réticences, la vraie pensée de Saint-Martin se fait jour. Il admet les apparitions des puissances secondaires ; mais il ne croit pas qu'on puisse voir physiquement Dieu. « Nos pensées, dit-il ex- » pressément, ne peuvent exister sans images ; mais notre » cœur et notre amour n'en ont pas besoin, parce qu'ils

(1) Correspondance, 26 janvier 1794.

» ont pour nourriture l'Unité même, et que l'Unité divine » est sans image. Aussi, nul homme n'a vu Dieu (1). » Ce sont des puissances secondaires, des *Elohim*, dit-il, dans sa Correspondance, qui se manifestèrent à Moïse sur le mont Sinaï. Mais, si nous ne voyons pas l'image de Dieu, nous sentons physiquement sa présence, quand il descend en nous, quand il vient prier dans notre âme et que nous devenons sa pensée, sa parole, son acte. L'homme tout entier tressaille en recevant l'hôte divin, et c'est la seule manifestation physique de Dieu qu'on puisse avoir. A mesure que Saint-Martin avance dans sa carrière théosophique, il marque de plus en plus sa répugnance pour ce qu'il nomme la *chapelle*, pour toutes les sectes théurgiques et maçonniques qui se servent d'initiations violentes. Il se réfugie dans l'inviolable sanctuaire de sa religieuse pensée. Là, du moins, sous la garde de Dieu, il ne se livre pas à l'inconnu ; chose terrible, quand cet inconnu peut être le démon.

Un mot de conclusion. Saint-Martin croit à la magie; il a été témoin de prodiges extérieurs. Il n'aime pas cet ordre d'épreuves; mais, précisément parce qu'il les redoute, il n'est pas incrédule. Il ne pratique pas la théurgie; mais s'il se refuse à admettre la légitimité de ces œuvres, il n'en conteste pas la réalité. Que faut-il croire de ces visions, de ces apparitions étranges, évoquées dans le secret de la secte par le pouvoir de Pasqualis, et dont Saint-Martin ne se souvenait plus dans la suite qu'en frémissant?

A un témoin isolé, on répondrait qu'il a été la dupe d'une

---

(1) Homme de désir, t. II, p. 118.

de ces *vésanies* de sens qui sont un cas purement médical, un accident physiologique, rien de plus, et dont l'imagination crédule s'empare pour en tirer de merveilleuses chimères. Mais est-il aussi facile d'admettre la même explication pour cette hallucination collective des vingt ou trente disciples de Pasqualis, qui tous prétendent voir le même phénomène se produire, la même figure apparaître?

Souvenons-nous que ces révélations étaient précédées d'initiations violentes, qui mettaient les esprits hors d'eux-mêmes, de terreurs habilement calculées, et d'opérations fantastiques dont le maître seul avait le secret. Qui ne sait, d'ailleurs, que ces mystiques ont le douloureux privilége d'une sensibilité presque maladive, et d'une imagination dont l'ardeur touche au délire? Qui ne sait aussi que le fanatisme est de sa nature une contagion? Voyez plutôt les religieuses de Loudun, les convulsionnaires de Saint-Médard.

Dans ces assemblées nocturnes présidées par le juif Pasqualis, au milieu d'appareils étranges, dans ce cénacle où tout était disposé avec un art secret pour frapper les yeux et les âmes d'étonnement et d'effroi, la folie se gagnait vite, l'illusion du divin devait être comme épidémique. Qu'un exalté crie au miracle, cela suffit : un autre verra la merveille, un autre entendra des sons, tous auront la sensation du prodige. L'imagination surexcitée réagit sur le cerveau, qui à son tour réagit sur elle. Il se produit, dans ces crises violentes, comme un mirage de la pensée; l'esprit projette hors de soi cette idée sensible qui n'a de réalité qu'en lui; il s'éprend ou s'effraie de sa propre création. Le fantôme existe donc, il se meut : le voilà! Œuvre de l'imagination qui s'est répandue sur les objets du dehors, en les transfigurant à son gré.

Nous n'expliquons rien, nous essayons d'analyser. Il y a là un mystérieux mélange des phénomènes de l'âme et des phénomènes du cerveau. La frayeur et le désir, la passion plutôt, de l'inconnu, et cette faculté, intellectuelle et physiologique à la fois, de l'esprit exalté qui projette au dehors l'image, fruit de son délire, et se dédouble, pour ainsi dire, percevant sa propre pensée sous des formes sensibles, colorant tout ce qui l'entoure de nuances fantastiques, et sculptant son fantôme dans les nuages ; ce sont là, à ce qu'il nous semble, les causes ordinaires des visions. La théurgie, dans tous ses prodiges, compte, et non sans raison, sur la complicité anticipée de l'imagination crédule et des sens fascinés.

Pour ce qui concerne l'extase, telle que la décrit Saint-Martin, le sentiment et souvent la sensation intérieure de Dieu, pour tous ces phénomènes, non plus de théurgie, mais de théosophie proprement dite, l'origine s'en révèle d'elle-même. Elle est dans l'exaltation du sens divin, dans l'exagération d'un phénomène vrai. Il est juste de faire dans l'homme sa part à Dieu : l'âme religieuse sent parfois abonder en elle des mouvements merveilleux, des dilections, des béatitudes infinies, qui sont comme une vie nouvelle, et que le Christianisme attribue aux faveurs secrètes de la grâce. Le théosophe part de ce fait à la fois orthodoxe et scientifique, et il le dénature en l'exagérant. Ce mouvement de la grâce, au moins en ce qu'il a de sensible, n'est pas l'état habituel de l'âme ; il est tout spontané : c'est un don. Le mystique en fait un art. Instruit une première fois, par une expérience réelle, du mouvement divin, il se le procure pour ainsi dire, d'une manière artificielle, en exaltant ses facultés. Il y a donc en lui, comme dans l'adepte de la théurgie, un dédoublement de

personne ; le mystique joue envers soi-même le rôle du Dieu absent. Mais dans l'extase, ce partage de la personne se fait tout à l'intérieur. C'est comme un songe où nous sommes à la fois le théâtre et le parterre, l'acteur et le spectateur, et où notre imagination donne à son gré des fêtes si bizarres à notre intelligence.

L'explication de presque tous les phénomènes de l'illuminisme se trouverait, nous n'en doutons pas, dans une théorie complète du sommeil et du rêve. Tous les systèmes mystiques ne sont-ils pas, plus ou moins, des songes éveillés? Le mysticisme n'est-il pas le rêve éternel de l'orgueil ou de l'amour qui aspire à faire de l'homme un Dieu ?

CHAPITRE IV.

ORIGINE ET DESTINATION DE LA NATURE. — ESSENCE DE LA MATIÈRE. — RÉDEMPTION DE LA NATURE PAR L'HOMME. — SYMBOLISME ET THÉORIE DES NOMBRES.

Le panthéisme est le point de départ de la psychologie de Saint-Martin ; ce sera aussi le dernier terme de sa cosmologie.

Il n'est pas aisé de se reconnaître dans les mystérieuses origines et dans les développements illimités de la genèse théosophique. Nous essaierons toutefois de réduire à quelques questions essentielles ce système, qui serait infini, à le suivre dans le détail. La question de la création, la destination de la nature, l'essence de la matière, l'étrange doctrine de la sensibilité du monde physique, sa rédemption par l'homme régénéré, les lois secrètes des analogies des êtres, ou du symbolisme universel, et la doctrine mystique des nombres, ce sera là notre plan, qui laisse en dehors un certain nombre de questions secondaires, où nous n'avons trouvé qu'une insignifiante excentricité.

§ I.

Idées de Saint-Martin sur la Nature.

Le système sur la nature embrasse tous les secrets de la naissance des êtres et toutes les hiérarchies des principes de la matière. C'est une cosmogonie complète.

Qu'y a-t-il à l'origine des êtres? L'émanation. Mais l'univers n'émane pas directement de Dieu. Il existe une longue série d'agents intermédiaires auxquels cette œuvre est confiée. Le panthéisme de Saint-Martin, nous ne saurions trop le démontrer, est tout oriental. Les mystérieuses philosophies de l'Orient ont toujours distingué avec le plus grand soin l'essence des puissances. Le Grand-Être vit dans les profondeurs de son essence, séparé par un abîme de la multiplicité infinie du monde créaturel. Ce sont les puissances émanées qui comblent l'intervalle. Issues du premier Principe, principes féconds elles-mêmes, elles répandent la vie à flots dans l'immensité. L'Orient faisait ainsi son Dieu à l'image de ses rois, dont la majesté silencieuse et voilée ne se révélait du fond des palais que par la puissance de ses ministres et le bras de ses esclaves.

Les innombrables hiérarchies de ces êtres divins, intermédiaires entre le monde et Dieu, et dont la Gnôse et la Kabbale ont rempli tant de livres, sont toutes concentrées et réunies par Saint-Martin dans une source commune, le *Verbe*. C'est le Verbe qui est l'unité de ce monde divin des puissances; c'est de son sein que tous ces agents émanent; c'est par ses ordres que leur action se règle. Ils sont sa parole en acte, comme le Verbe est la parole en acte de Dieu. Ce sont eux qui, répandus dans l'immensité,

créent, gouvernent, soutiennent, vivifient; ce sont eux qui allument dans les êtres l'étincelle de vie que le Verbe a puisée au sein de Dieu, et qu'il leur a transmise en la multipliant (1).

La vie, en animant des êtres individuels, n'offense pas la grande loi de l'unité. Tout est individuel et tout n'est qu'un; tel est le grand principe de la cosmologie théosophique. Voici comment Saint-Martin essaie de nous faire comprendre son idée. Une notion vive l'a illuminé; le prophète parle :

« J'admirais comment cette source universelle animait » tous les êtres.... Chaque individu formait un centre où » se réfléchissaient tous les points de son individuelle » sphère. Ces individus n'étaient eux-mêmes que les points » des sphères particulières que composent leur classe et » leur espèce, et qui sont également dirigées par un cen- » tre. Celles-ci avaient leur centre à leur tour dans les » différents règnes de la nature. Ces règnes avaient le » leur dans les grandes régions de l'univers. Ces grandes » régions correspondaient à des centres actifs et doués » d'une vie inextinguible, et ceux-ci avaient pour centre » le premier et unique moteur de tout ce qui est. Ainsi » tout est individuel, et cependant tout n'est qu'un. Quel » est donc cet Être immense, qui, de son centre impéné- » trable, voit tous les êtres, les astres, l'univers entier ne » former qu'un point de son incommensurable sphère? (2) » L'image, on le voit, n'est pas sans une sorte de beauté

(1) Voir le livre des Erreurs et le Traité des Bénédictions dans les Œuvres posthumes.

(2) Homme de désir, t. I, p. 99.

grandiose, et elle exprime à merveille à l'imagination, sinon à la raison, l'idée panthéistique de l'être, un en soi, multiple dans ses produits; unité multipliée quand on la considère dans les points de la circonférence, multiplicité ramenée à l'unité, quand on la considère dans le centre. Tout n'est donc que multiplication de l'unité ou retour à l'unité, expansion et concentration. Voilà comment il se fait que tout est à la fois individuel et un.

Toutefois, quand on examine le monde isolément et en soi, le mal apparaît de toutes parts. Le mal dans quelques points de la sphère divine ! Étrange phénomène ! C'est que le monde porte le stigmate du péché; occasion de la faute de l'homme, il l'a suivi dans sa chute ; il s'est matérialisé en tombant. Les pures essences qui le composaient se sont altérées et subdivisées. Avec la matière est venue la mort ; avec la matière a commencé le temps, *cette larme de l'éternité.* Il n'y a donc pas eu, au vrai, création d'un nouvel univers ; il y a eu dégradation de l'univers intelligible ; il y a eu condensation et obscurcissement du rayon divin.

Tout était bien dans l'œuvre primitive, tout était ordre, beauté, splendeur, harmonie ; tout est devenu désaccord, souffrance et désordre, depuis le péché. L'homme avait en son pouvoir les ressorts secrets de l'univers. Le mal lui a ravi son pouvoir, et l'univers a servi de prison à son roi.

Saint-Martin revient à plusieurs reprises sur cette idée mystique, que le monde n'est que le débris d'un monde antérieur. « La nature, dit-il, n'est qu'une réminiscence. » Son plan et son modèle sont éternels ; les essences invisibles qui la produisent et la gouvernent sont contemporaines de Dieu. Mais sa confusion actuelle, son chaos, sa déchéance ont une date, et cette date c'est celle du mal.

Il y a donc deux univers bien distincts, le visible et l'invisible. Les pures essences ont été recouvertes d'apparences grossières; mais sous l'enveloppe matérielle subsiste le fond divin, comme sous les voiles du corps réside l'âme immortelle, l'esprit pur, l'ange.

Le monde physique est donc devenu un monde mixte et composé, gardant quelques traces de l'harmonie primitive, mais déshonoré par le mal. Dieu n'a pas cependant abandonné une de ses productions; il a marqué sur le monde des signes de restauration et de pardon; il lui a assigné un but dans l'ordre universel. Quelle est la cause finale du monde?

Il sert à *molester* les êtres pervers. Les éléments sont la prison ou le supplice des êtres coupables. L'air, qui est le dépositaire de la parole et de l'harmonie, est la torture la plus cruelle du démon, ennemi de la parole qui exprime le Verbe, et de l'harmonie, symbole de l'Unité. Le monde est à la fois un mal et un remède. Il sépare l'homme de Dieu; mais il le défend contre les attaques du démon; il est à la fois une prison et un rempart. Dieu, par l'admirable industrie de sa bonté, fait ainsi tourner notre captivité à l'avantage de notre salut, et l'ignominie de notre peine à l'intérêt de notre gloire future. Il remplit ici, comme toujours, par l'intermédiaire des verbes, cette fonction sublime qui consiste à tirer le bien du mal et à réparer le désordre, fruit du mal, par l'abondance de la miséricorde. Il fait pénétrer ses divins pardons au sein de la corruption et de la mort, pour y faire germer le salut et la vie (1).

---

(1) Ministère, p. 21. — Œuvres posthumes, t. I, p. 357, etc.

Telle est la cause finale de la création : punir l'homme en le séparant de Dieu ; sauver l'homme en lui donnant un abri contre le démon. La nature matérielle est donc à la fois mauvaise et bonne. Elle est un exil, sans doute ; mais elle est aussi, selon une étrange expression de Saint-Martin, l'*absorbant de l'iniquité*. « La terre s'ouvre » sans cesse, dit-il, pour dévorer les péchés des hom- » mes ; elle attend que leurs iniquités descendent dans » son sein pour s'y laver et s'y purifier... Quand le corps » de l'homme est imbibé de toute sa souillure, il l'aban- » donne. Il rentre dans la terre, qui est la grande pis- » cine, et l'âme purgée s'élève vers sa région originelle, » avec toute l'agilité de son essence (1). »

La nature a encore une autre destination. Elle semble se souvenir de la nature intelligible, et même dans sa dégradation elle en porte quelques glorieux reflets. C'est un nouveau moyen par lequel Dieu rappelle à lui l'homme coupable. L'homme s'est séparé de la vérité, mais la vérité a voulu nous consoler des rigueurs de notre exil, et Saint-Martin nous apprend, en de bizarres images, que la Divinité a fait envers nous comme une amante trahie qui envoie son portrait à son infidèle amant, pour que notre pensée, frappée de ces signes de pardon inscrits dans l'univers, s'élevât plus aisément vers celui qui pardonne. L'univers a donc été livré au mal et à la mort ; mais le bien y lutte avec le mal, et la vie le traverse malgré la mort. Ceux qui n'y voient que le mal et la mort pèchent et meurent ; ceux qui y voient le bien et la vie se sanctifient et vivent.

---

(1) Homme de désir, t. II, p. 113.

Mais descendons plus profondément dans la théorie. Quels sont les principes constitutifs de l'univers? Quels sont les éléments de la matière ? Quel est le fond de l'être physique ? A-t-il une réalité? Est-il une substance?

Ici se placerait toute une théorie sur la composition de la matière. Nous ne pénétrerons pas cet arcane. Nous laisserons de côté la grande loi du ternaire, constituant l'univers avec trois éléments : le feu, la terre, l'eau, qui, bien analysés, se réduisent eux-mêmes à ces trois principes de l'alchimie : le mercure, le soufre et le sel. La combinaison de ces trois corps produit ce que nous appelons la matière, à l'aide de transformations dont le secret nous échappe. Les mystères d'Hermès ne nous ont pas été révélés. Nous nous garderons bien, dans une tentative indiscrète et coupable, de soulever le voile derrière lequel opère l'Alchimiste divin, élaborant aux fourneaux de l'éternelle création la genèse mystique des corps. C'est de l'alchimie, s'il en fut, mais spiritualisée. De l'alchimie encore, dans le siècle des Buffon, des Linné, des Jussieu, des Haüy, des Lavoisier! Nous laisserons de côté tous ces rêves, nous en tenant à la pure philosophie.

Quelle est au juste l'essence de la matière? Saint-Martin la spiritualise ; il porte l'idéalisme à ses derniers excès. La nature physique, dans ce qu'elle a de matériel et d'étendu, n'est pour lui qu'une vaine fantasmagorie, qui simule l'être pour nous cacher l'être vrai, l'univers des pures essences. Cet univers-principe se compose de verbes, expressions directes du Verbe suprême.

Saint-Martin distingue ainsi, avec le plus grand soin, dans chaque être corporel, la matière externe, l'enveloppe, forme variable sans consistance et sans réalité, d'avec les principes innés, particuliers, individuels de

chaque corps, principes indivisibles et impérissables, *centres immatériels et actifs* qui donnent au corps sa réalité substantielle et son unité, sortes de monades douées de deux forces distinctes, une force d'impulsion ou d'expansion, une force de compression ou de résistance qui est opposée à la première, pour la tempérer, en retenant l'être dans les limites de sa circonscription. Ces principes immatériels sont donc à la fois force et résistance. S'il n'y avait que de la résistance, il n'y aurait pas de mouvement ; s'il n'y avait que de la force, il n'y aurait point de substance. Cette double force d'expansion et de concentration est donc indispensable pour qu'il y ait quelque chose qui soit à la fois actif et substantiel (1).

Cette théorie des corps ne manque pas de hardiesse, mais elle a pour conséquence la négation de la matière. Toute réalité s'y ramène à l'idée de force et de résistance ; la matière s'évanouit dans la chimère d'un dynamisme idéaliste, qui rappelle de fort près la monadologie de Leibnitz. Tout devient immatériel dans la matière, incorporel dans les corps, idéal dans la nature. Mais malgré la séduction qu'exercent de pareilles doctrines sur des intelligences éminentes, en dépit de l'autorité de Leibnitz, nous nous tenons en garde contre ces théories, qui, en voulant expliquer la matière, la détruisent, et, sacrifiant l'idée de substance à l'idée de cause, résolvent la conception du corps dans je ne sais quoi d'immatériel, d'invisible, d'impalpable, qui ne se distingue plus des forces spirituelles. Nous indiquons seulement ici, en passant, une objection qui nous semble avoir sa gravité. S'il n'y a

(1) Des Erreurs, *passim*. — Esprit des choses, t. I, p. 140.

plus de matière au sens où le vulgaire l'entend, il n'y a donc pas différence de nature, mais seulement de degré, entre les substances qui produisent les phénomènes de la pensée et celles qui produisent les phénomènes de l'étendue. Nous revenons par une voie inverse à la doctrine de l'identité de la matière et de l'esprit. Mais alors, pourquoi ne pas vivre en paix avec la physiologie matérialiste ? Que la matière soit esprit, ou l'esprit matière, les résultats sont les mêmes. Le point de départ est très-différent, nous le savons, et c'est pour arriver au même but qu'on est parti des deux points extrêmes de l'horizon ! L'idéalisme, qui fait rentrer la matière dans l'idée de monade, ou le matérialisme, qui ramène la pensée aux phénomènes de la matière organisée, nous semblent également être dans l'excès, et se rencontrer dans cet excès même. Vous spiritualisez la matière ; malgré vous, le matérialiste est avec vous : ce que vous appelez esprit, il l'appelle matière, ce qu'il appelle matière, vous l'appelez esprit. Qu'importe, puisqu'il s'agit de la même substance ? La diversité des noms change-t-elle quelque chose à cette réalité identique ? Et, d'ailleurs, vous infirmez la meilleure preuve de la spiritualité. Pourquoi la matière ne penserait-elle pas, si elle se résout dans l'idée d'une substance une, indivisible, active ? Pour tous ces philosophes, le doute émis par Locke doit rester sans réponse.

Jusqu'à démonstration péremptoire, nous tiendrons rigueur aux monades de Leibnitz et aux centres actifs de Saint-Martin. Nous n'essaierons pas de substituer à ces théories d'autres idées sur la métaphysique de la matière ; mais nous resterons dans la sage réserve de l'opinion commune, qui met un abîme entre le monde des corps et celui de l'esprit. Tant que cet abîme ne sera comblé

qu'avec des hypothèses, pour spécieuses qu'elles soient, nous ne le franchirons pas.

Cette théorie des monades explique à merveille la vie dans les corps, le principe organique, le lien secret des molécules, leur propriété d'action et de réaction. Mais elle échoue inévitablement, quand elle prétend expliquer le corps et l'étendue. Leibnitz lui-même s'est brisé à cet infranchissable écueil.

Si ce qui constitue l'être physique est force et unité, si toute force est nécessairement une, si toute unité véritable est active, indivisible, inétendue par là-même, si la monade résulte de la compénétration intime de ces deux éléments, la force et l'unité, comment comprendre que des monades puissent former l'univers, l'indivisible produire l'étendu? Comment concevoir que des êtres spirituels, et par conséquent inétendus, forment l'étoffe de la matière? Leibnitz a fait de grands efforts pour se satisfaire sur cette question, et il les a faits en pure perte. L'idéalisme sort irrésistiblement de toutes les solutions qu'il propose. Il faut un second terme qui s'unisse à ce premier terme spirituel et indivisible pour produire la matière. Où se trouvera ce second terme? Sera-ce dans le *vinculum substantiale*, ce lien substantiel, cette chose vague et indéfinie que Leibnitz a trouvée dans un effort suprême de dialectique, pour résoudre des difficultés théologiques sur l'Eucharistie? Sera-ce dans ce quelque chose très-vague encore et très-indéterminé, qu'il appelle ailleurs la *masse* ou la matière première? On pourrait le supposer; on pourrait croire que Leibnitz a trouvé enfin l'élément substantiel de la matière, s'il n'avait pas pris soin de se réfuter lui-même, et à plusieurs reprises, en répétant que ce qui n'est pas monade est pur phénomène, et

en marquant dans une *lettre à M. d'Augicourt*, en 1716, cette doctrine décisive « qu'il n'y a pas de substance étendue, et que la matière n'est qu'un phénomène réglé et » exact. » Leibnitz se résigne donc à cette conclusion que tout ce qui n'est pas monade, c'est-à-dire force immatérielle, ne saurait avoir rien d'une substance. Il n'explique le corps qu'en le niant. L'espace, pure conception, l'étendue idéalisée, c'est-à-dire détruite, voilà ce qui nous semble définir en toute rigueur l'idéalisme, et Leibnitz n'a échappé à pas une de ces conséquences.

Nous avons cité les différents expédients théologiques et métaphysiques successivement invoqués par Leibnitz, pour expliquer la substance étendue, et tour-à-tour abandonnés par lui. Sa logique est-elle en défaut? Non; mais son système. L'idéalisme ne fera jamais sortir de ses conceptions abstraites l'étendue, le corps. L'idée ne créera pas la matière.

Nous n'avons pas rapproché sans raison, sur ce point, Leibnitz et Saint-Martin, ces deux noms étonnés, sans doute, du nœud qui les rassemble. Où le plus grand génie de la métaphysique moderne s'est arrêté devant un insurmontable obstacle, peut-on supposer que Saint-Martin aura tranché la difficulté avec ses hypothèses et ses métaphores? Sa théorie semble être la traduction de la monadologie en langage mystique. Il réduit, lui aussi, la nature physique à un pur phénoménisme : « c'est un tableau » factice, une espèce d'être apparent, n'ayant en soi au» cune vie réelle (1). Aussi ne serait-on pas éloigné, en la » contemplant, de croire aux visions; toute la différence

(1) Esprit des choses, t. I, p. 122.

» qu'on y trouve, c'est que cette vision serait plus longue » et plus contrainte... Ses propriétés ne consistent que » dans des relations qui ne semblent pas appartenir es- » sentiellement au principe fixe qui les dirige, et, sous » ce rapport, on irait jusqu'à ne regarder les êtres maté- » riels que comme des propriétés de propriétés, comme » des êtres qui servent de vêtements à d'autres vêtements, » mais qui n'approchent pas le corps-principe. » Ailleurs, il nous dit que la nature physique semble être *en somnambulisme*, c'est-à-dire dans un état fantastique d'illusion et de rêve.

Qu'y a-t-il au fond de ces images étranges? Nous y trouvons cette pensée constante, que la matière n'est qu'une collection de sensations, un ensemble de relations entre nous et la nature fixe, et, par conséquent, un ensemble de phénomènes purs, sans réalité véritable, puisqu'ils ne sont que par la relation, laquelle, si vous supprimez un des termes, s'évanouit. La matière, ne se révélant que par la sensation, n'est donc conçue par nous que comme phénoménale, puisque nos sens n'atteignent pas la substance. La nature physique n'est donc qu'une enveloppe d'illusions et d'apparences, sous lesquelles se voilent les principes fixes et les centres actifs. C'est le mauvais rêve du péché, c'est la fantasmagorie du mal, c'est le prestige du néant.

En résumé, la matière étendue et divisible n'est rien en soi : pur phénomène; l'espace n'est rien en soi : pure conception. Chaque corps crée son lieu : le corps supprimé, l'espace devient le vide, ou plutôt le néant; il cesse d'être. Telle est la dernière conclusion de Saint-Martin sur l'essence des corps. Il nie la matière et idéalise l'étendue. Monades ou centres actifs mènent également à l'idéalisme.

C'est là un des points les mieux établis de la doctrine de Saint-Martin ; il y revient sans cesse : « La matière, dit-il, nous présente dans l'ordre sensible tous les signes de la réalité ; elle n'en a aucun pour notre être pensant. Elle n'est rien par elle-même ; et au vrai, il n'en pourrait être autrement sans que l'unité spirituelle et divine fût défigurée, parce que si la matière était réelle, elle serait nécessairement éternelle. Or, si elle l'était, ne faudrait-il pas convenir qu'il y aurait alors deux êtres réels et deux Dieux, puisque nous serions obligés d'accorder la réalité et l'Éternité à deux êtres qui ne sont pas de la même nature(1)? » On le voit, l'idéalisme touche ici au panthéisme. Saint-Martin nie la réalité de la matière, par cette raison que toute substance réelle est par là même éternelle et divine, et que si la matière était réelle, il faudrait ou la mettre en Dieu, ce qui répugne, ou la mettre hors de Dieu, comme un autre Dieu, ce qui implique.

La grande conséquence morale que le théosophe déduit de cette théorie sur la matière, c'est « que nous ne devons » nous regarder ici-bas que comme étant destinés à y *ta-* » *miser journellement le monde figuratif*, pour en extraire » les mondes réels et les rendre chacun à leur action ré- » gulière et pure. »

La science humaine se circonscrit dans ce monde d'illusions et de phénomènes ; aussi n'arrive-t-elle qu'à des conclusions stériles et à des nomenclatures vides. Elle ne s'est occupée, dit-il, jusqu'ici que du cadran de la montre, non des ressorts secrets qui la font mouvoir. Le vrai savant doit percer l'enveloppe et pénétrer jusqu'au monde

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 158, 159.

réel, dont cette nature extérieure n'est que le voile. Ce serait la véritable physique, la chimie, l'astronomie divines, la vraie science. Cette science, dont Saint-Martin nous laisse apercevoir quelques merveilles, nous apprendrait à distinguer le règne élémentaire et la région terrestre ; elle nous remettrait aussi à notre vraie place dans l'ordre des choses. Nous sommes tombés, par le péché, au dessous du firmament, tandis que par notre nature nous devions être au dessus ; et c'est cette transposition qui fait notre malheur et notre péril. L'homme primitif était supérieur à *l'astral*, c'est-à-dire aux principes actifs qui régissent le monde des étoiles et des planètes ; mais l'homme déchu est tombé sous ces influences astrales, et il en est devenu le jouet (1).

C'est de l'astral que dérivent les enchantements, la magie, les apparitions. Les magiciens, les nécromants, les magnétiseurs s'abandonnent à la direction des esprits inférieurs qui peuplent, qui animent, qui gouvernent le firmament. Ces sciences diverses sont autant de débris d'une grande science criminelle dont Saint-Martin marque les origines dans le monde anté-diluvien, qui se serait emparée autrefois des puissances du principe sidérique, et, faisant commerce avec elles, aurait attiré sur tous les peuples la foudre de Dieu. Saint-Martin ne parle guère de cette grande science qu'avec une secrète épouvante et des paroles d'anathème.

Le seul moyen de tirer parti de ces redoutables pratiques, c'est de les lier *à la Source éternelle*, c'est d'en faire un hommage, non une révolte, c'est, avant de les

(1) Esprit des choses, t. I, p. 192.

employer, de consacrer son âme à Dieu par la vertu. Tant que l'astral n'est pas lié par le pouvoir des sciences occultes, ou mieux par la prière, ses influences néfastes régissent la terre et gouvernent la vie des hommes (1). Telle est la tristesse de notre esclavage actuel ; tel est le triste effet du péché, qui nous tient asservis aux puissances de la nature, dont notre destinée primitive nous avait fait les maîtres. Et Saint-Martin nous montre avec une mélancolie profonde « ces dieux qui ne sont dieux que par notre » crime, et qui, du haut de leurs trônes usurpés, sourient » et branlent la tête de dédain sur l'homme leur maître, » devenu leur esclave.»

Et cependant l'homme est plus grand qu'eux ; il a gardé dans sa chute un merveilleux pouvoir de restauration et de salut. C'est un roi captif, mais encore roi dans les fers. Les principes naturels ne seront jamais que des rois de hasard et des esclaves couronnés. L'homme, en se régénérant, les fera tous rentrer un jour sous sa loi ; la vertu ramènera à l'obéissance la nature émancipée par le crime. Cette émancipation n'est d'ailleurs qu'un immense désordre ; toutes ces royautés anarchiques ne sont qu'un épouvantable chaos. Chacun de ces principes sort de sa loi, et, par conséquent, souffre. L'homme n'est donc pas réellement remplacé sur le trône de l'univers que Dieu lui avait marqué. Ce trône est vacant ; il peut y remonter par l'effort mystique, et se rasseoir, monarque restauré, au milieu des rebelles soumis. Heureuse victoire, même pour la nature vaincue ! L'homme rentrant dans sa souveraineté, la nature rentrera dans sa loi ; les souffrances de

(1) Voir Esprit des choses, t. I, p. 190.

l'univers, exaspérées par le conflit insensé de ses forces anarchiques, cesseront dans cette grande restauration de l'ordre, de l'harmonie, de la loi. C'est là un but sublime assigné à l'homme; un ministère auguste l'appelle à rendre à l'univers son bonheur perdu, sa parole captive, Dieu pour lequel il soupire.

La *terre* est toujours représentée par Saint-Martin comme un grand être, ou comme un grand ensemble d'êtres sensibles. Écartons les voiles de la matière phénoménale, et nous trouvons partout des agents divins, reliés entre eux dans une sorte d'unité mystique, des vêrbes captifs, des puissances émanées de Dieu, et séparées de lui par la chute. Tout est donc réellement actif et sensible dans l'univers; tout agit et vit, mais aussi tout gémit et souffre. Nous comprendrons mieux maintenant ces plaintes mystiques sur les souffrances de la nature captive et de l'univers sans parole :

« L'univers est sur son lit de douleur, et c'est à nous, » hommes, à le consoler, puisque c'est nous qui, par » notre crime, l'avons rendu veuf de la Parole sainte.... » Oui, soleil sacré, c'est nous qui sommes la première » cause de ton inquiétude et de ton agitation. Ton œil » impatient ne cesse de parcourir successivement toutes » les régions de la nature; tu te lèves joyeux, dans l'es- » pérance que l'homme va te rendre cette épouse chérie, » l'éternelle *Sophie* dont il t'a séparé. Mais, le soir, tu te » couches dans l'affliction et les larmes, parce que tu as » en vain cherché ton épouse; tu l'as en vain demandée » à l'homme; il ne te l'a pas rendue (1). »

---

(1) Ministère, p. 56.

L'univers n'est pas seulement sur son lit de douleur, il est sur son lit de mort, et c'est à l'homme de lui rendre les derniers devoirs; il est dans le sépulcre, et c'est l'homme qui s'est rendu lui-même son sépulcre : « C'est toi, » s'écrie Saint-Martin, qui, au lieu d'être le berceau per- » pétuel de sa jeunesse et de sa beauté, l'as ensevelie en » toi comme en un tombeau, et l'as revêtue de ta propre » infamie... Le mal est entré par toi dans les veines de » l'univers; qu'il en sorte par toi ! »

Quel est donc ce genre de souffrances qui torture si cruellement l'univers ? Dans un étrange passage du *Ministère*, où Saint-Martin admet la nomenclature hermétique de Boëhm, il nous explique cette grande douleur par la gêne et la captivité à laquelle le péché a réduit les *sept puissances* (ou *bases* ou *formes*) de la nature : l'*astringence*, l'*amertume*, le *feu*, l'*angoisse*, la *lumière*, le *son*, la *substance*. Nous n'avions pas encore parlé de ces *bases*, parce que cette théorie est prise littéralement dans Boëhm, et que, fort heureusement, Saint-Martin ne s'en est servi qu'une fois. Ces sept bases de la nature sont chargées de vivifier les êtres et de les produire. Leur acte générateur appartenait à l'homme, qui l'a perdu par le crime. L'homme était l'intermédiaire entre la Parole de Dieu et ces puissances chargées de la répandre dans la nature. Depuis cette date fatale de la chute, la Parole de vie est muette; le silence s'est fait dans l'univers désolé. De là la corruption, la souffrance et la mort (1).

L'homme seul qui a perdu la nature peut en opérer la rédemption. Mais, hélas ! comme il comprend mal son

(1) Ministère, p. 98.

devoir ! Il la corrompt au lieu de la purifier. L'air s'insinue en nous, cherchant à s'affranchir de l'action corrosive qui le travaille. Et nous le corrompons encore par l'infection de nos pensées. Nous voudrions citer ces pages étranges et indignées où Saint-Martin flétrit l'homme, dépravateur insensé de la nature. Nous abrégeons : La terre nous demande par tous ses pores, comme par autant de bouches, le baume consolateur. Et, dans nos fureurs homicides, nous faisons couler dans son sein le sang de nos semblables, tout fumant de la rage et des féroces passions de notre cœur. Nous exaspérons ses douleurs au lieu de les guérir. Au lieu de vivifier les végétaux et les arbres magnifiques que nous accumulons à grands frais dans nos jardins, nous venons promener autour d'eux notre nonchalance criminelle ; nous remplissons de nos paroles mortes ou mortifères l'atmosphère qui les environne ; nous interceptons les fortes influences que les principes actifs leur envoient. Avec nos instruments d'astronomie, nous pénétrons dans les cieux étoilés, et quand les astres, interrogés par nous pour la première fois dans le vaste silence du firmament, viennent nous demander de les rapprocher de ce grand Être, du sein duquel ils sont exilés, nous mettons le comble à leur tristesse, en leur disant qu'ils auraient tort de soupirer après un autre état, et d'invoquer une autre puissance que la leur; et notre profond savoir nous conduit à faire retentir de nos blasphèmes leurs majestueuses enceintes, et à proclamer hautement, dans l'infini du ciel, qu'il n'y a pas de Dieu (1).

Telles sont les plaintes vraiment éloquentes et presque

---

(1) Ministère, p. 131—133.

lyriques qu'exhale Saint-Martin sur l'aveugle impiété de l'homme, qui trompe ainsi sa destinée et trahit son ministère, en répandant la corruption, le deuil, la mort sur cet univers, dont il devait être le consolateur, le salut et la vie.

Mais l'homme régénéré sent les douleurs de la terre. Il répétera, à l'égard des sept puissances, l'acte régénérateur qui vient de s'opérer en lui, et la nature, réveillée de sa léthargie mortelle, manifestera tous ces trésors qu'elle gémit de voir cachés dans son sein, tous ces prodiges dont les mythologies sont remplies, et qui ne sont des fables que pour l'homme aveugle et insensé. C'est là l'éternelle et vraie magie, la magie de la prière et de la vertu.

Saint-Martin nous montre, dans un rapide aperçu, les scènes prodigieuses dont l'univers transfiguré sera l'éclatant théâtre. Nous croyons, dans ces pages empreintes d'une poésie bizarre, entendre déjà le premier retentissement de la parole de Fourier, qui va bientôt annoncer ses merveilles, et qui déjà rêve, au fond de son comptoir, la rédemption de la nature. Pour Fourier aussi, la nature est sensible. La civilisation, qu'il maudit, répand ses influences délétères dans le firmament; elle intercepte la *royauté du soleil*, notre maître; elle fait souffrir les astres et gémir *le régne aromal* dans les profondeurs du ciel. Pour lui aussi, l'ère de la transformation est proche. Le phalanstère agira sur le soleil; il délivrera ces myriades captives d'existences astrales, et le progrès cosmogonique s'accomplira. Mais, en notant l'analogie, il est impossible de méconnaître la différence. La magie de Fourier a pour principe je ne sais quel matérialisme et quelle apothéose de l'animalité, qui auraient révolté la religieuse pensée de

Saint-Martin. Fourier est le magicien de la matière, le poète excentrique de la sensation divinisée. Saint-Martin ne demande qu'à la vertu son pouvoir occulte. Là, c'est la frénésie du plaisir qui opère la rédemption de la nature; ici, c'est la prière, c'est la grâce, c'est la foi. Saint-Martin reçoit de Dieu ce secret magique, que Fourier demande à la matière émancipée. Ils diffèrent entre eux de tout l'abîme qui sépare le mysticisme orgiaque d'un pieux illuminisme, l'ivresse des sens de l'ivresse du sentiment.

Saint-Martin est donc magicien, mais à sa manière. Il continue la philosophie occulte en l'idéalisant; il ne cherche plus le grand œuvre dans l'alliage des métaux, mais dans l'épuration de l'âme, ce métal divin. Il croit à des pouvoirs merveilleux, mais il les remet aux mains de l'homme vertueux; la sainteté est pour lui la vraie science des prodiges. Si l'on peut sourire au naïf espoir du théosophe, qui entend déjà l'écho des harmonies idéales du monde transfiguré, on doit reconnaître au moins que, de toutes les espèces de magie, celle-ci est la moins périlleuse, qui exige des magiciens ces deux conditions : la vertu et la foi.

L'homme peut, il doit travailler à la rédemption actuelle de la terre; mais il ne la soulagera que partiellement, tant qu'il aura à lutter contre les forces contraires des hommes incrédules et dépravés. Le jour où l'humanité tout entière sera rentrée dans sa loi, ce jour-là n'aura pas de lendemain pour l'univers matériel; le prestige du néant et du mal s'évanouira, et les principes actifs, les verbes prisonniers dans les liens de l'illusion et de la matière reprendront, vers le monde des pures essences, leur essor dès long-temps interrompu. Tout rentrera dans l'universelle prière, et le temps sonnera la dernière heure

sur le dernier débris de la matière que réclame le néant. Quand Saint-Martin touche à cette grande idée, il jaillit de son âme une source de poésie. On dirait qu'il sent déja en lui le tressaillement de l'amour, ce rédempteur de tous les mondes. Il frémit comme la Sibylle ; comme elle, il secoue Dieu. Ecoutons le bruit auguste de l'universelle résurrection :

« La mort s'enfuit lentement et murmure. La paix est » proclamée dans le camp d'Israël. La voix des substances » de la nature, les voix des hommes, la voix du grand- » prêtre et de ses lévites s'uniront ensemble pour former » le concert de l'éternité au milieu de la nouvelle Jérusa- » lem.... Oh ! comme ils seront beaux les nouveaux cieux » et la nouvelle terre !.... Ce n'est point comme dans no- » tre ténébreuse demeure, où les sons ne peuvent se com- » parer qu'avec des sons, les couleurs qu'avec des cou- » leurs : là tout est homogène. La lumière rendra des » sons, la mélodie enfantera la lumière, les couleurs au- » ront du mouvement, parce que les couleurs seront vi- » vantes ; et les objets seront à la fois sonores, diaphanes » et assez mobiles pour se pénétrer les uns les autres, et » parcourir d'un trait toute l'étendue.

» ..... Du milieu de ce magnifique spectacle, je voyais » l'âme humaine s'élever comme un soleil radieux du sein » des ondes.

» Encore plus majestueuse que lui, et faite pour une » autre destinée, elle n'était point enchaînée comme lui » dans un cours circulaire ; mais, suivant rapidement la » ligne de l'infini, où elle a puisé la naissance, elle s'éle- » vait vers le sommet des Cieux, et tendait, sans s'écarter » de sa route, vers le *Centre* unique, immobile sur son » trône vivant ; et je la voyais prendre sa place sous les por-

» tiques de la sainte Jérusalem, employer des jours éter-
» nels de paix à administrer les lois divines parmi l'im-
» mensité des êtres, et jouir à jamais de la Table du sanc-
» tuaire.

» Et j'entendais s'élever la voix des œuvres de tous les
» justes ; toutes les régions régénérées dans la parole et
» dans la lumière, élevaient leurs voix jusqu'au sommet
» des Cieux ; il n'existait plus qu'un seul son qui se fera
» entendre à jamais : L'ÉTERNEL ! L'ÉTERNEL ! L'ÉTER-
» NEL ! (1) »

§ II.

Symbolisme et théorie des nombres.

L'Unité est le point de départ et le dernier terme de toutes choses. La création n'est qu'une émanation. L'homme est un verbe divin. Le monde, dans son apparente multiplicité, n'est que l'*explosion* de l'unité ; l'universelle création est la *circonférence* qui n'existe et ne vit que par son *centre* immobile, Dieu.

A regarder les choses par le dehors, et seulement sur la ligne de la circonférence où elles ont été posées, l'observateur inhabile n'aperçoit que désordre et désaccord, action discontinue et brisée, souffrance, chaos. Mais à regarder les choses par le dedans, en se plaçant dans le centre même, l'observateur sage retrouvera sans peine les principes de l'immuable harmonie, et les lois secrètes

(1) Homme de désir, t. I, p. 101 ; t. II, p. 150—254.

de l'ordre universel, fidèlement réfléchies à tous les degrés de l'être. Le panthéisme de Saint-Martin a pour conséquence naturelle le symbolisme.

Tous les êtres portent la marque et le signe de la substance dont ils émanent. Les régions naturelle et spirituelle ne seront donc que des exemplaires de la région divine. Les substances de ces deux ordres sont comme des simulacres ou des images émanées des facultés divines, qui, par un mouvement harmonique, se sont arrangées, selon les propriétés des nombres, dans l'ordre le plus parfait. Le principe du symbolisme est donc dans l'unité de substance; ses lois résident dans la science mystique des nombres. Un lien étroit rattache ces deux théories. Nous n'en voulons exposer que les bases, ayant pour règle constante de faire aux adeptes la part de l'inintelligible.

Dieu ne se connaît que *dans et par ses images*. Il a besoin de voir se manifester ses attributs, agir ses facultés, pour se penser lui-même. Dans la solitude de son absolue unité, il ne pourrait jamais atteindre à la conscience réfléchie. « Dieu ne se connaît que dans son produit et dans » son résultat; il tient son propre centre enveloppé dans » son ineffable magisme (1). » L'amour que Dieu a pour lui-même le porte à se manifester : l'homme et la nature sont des images de ses divines perfections; mais nous ne pouvons nous en faire que malaisément une juste idée. Ces *miroirs* (comme les appelle Saint-Martin) ont été souillés, ternis par le péché. L'image de Dieu a été comme ensevelie sous la grossière enveloppe des illusions de la

(1) Esprit des choses, t. I, p. 50.

matière. C'est sous ces voiles qu'il faut découvrir les corrélations secrètes qui lient l'homme et le monde à l'Unité; il faut retrouver l'esprit des choses, le sens de la création.

Il y a une hiérarchie dans les êtres. Tous ne représentent pas Dieu au même degré, car tous ne sont pas des émanations directes; mais chacun, dans son espèce, est l'expression visible, l'image sensible et vivante du principe, soit général, soit particulier, qui agit en lui. Dans cette série immense, la classe supérieure est le type de la classe inférieure, et les principaux traits du modèle primitif se répètent ainsi dans toutes les espèces, s'affaiblissant par la distance, mais subsistant toujours. L'homme est l'image de Dieu; le monde est l'image de l'homme et de Dieu. Dans chacune de ces trois régions naturelle, spirituelle et divine, chaque classe particulière offre par ses caractères fondamentaux le moyen d'expliquer les autres classes: chaque individu contient en germe la classe, chaque classe, la région ou monde, chaque région ou monde contient, représente et résume l'universalité, le tout. L'univers est un homme en grand, l'homme un univers en petit, et tous les deux sont le résumé, l'expression vivante, le signe de la Divinité. Ainsi se multiplient les simulacres et les images des êtres; chaque partie d'être, chaque être est, à son tour, type et copie, image et modèle, lumière et reflet, jusqu'au premier être, qui ne peut être ni image, ni copie, ni reflet, mais qui seul est type suprême, modèle universel, principe et fin. Saint-Martin se plaît ainsi à reconstruire les trois mondes divin, spirituel, naturel, avec le plus chétif et le plus obscur débris du dernier être, comme Cuvier, avec un fragment, reconstruisait un univers. Mais la ressemblance s'arrête là.

Les analogies de Cuvier sont des inductions; celles de Saint-Martin de pures hypothèses.

Pénétré de cette grande idée du symbolisme que nous retrouvons dans Platon, chez les Alexandrins, dans la Kabbale, chez Boëhm, et qui, dans certaines limites et dans un sens modéré, a sa justesse et sa vérité, Saint-Martin l'applique universellement et sans cesse; et si ce hardi principe le conduit parfois à des idées originales et puissantes sur les relations des êtres, le plus souvent l'indiscrète application qu'il en fait ne produit que des puérilités de rapports superficiels et d'analogies fantasques.

Il y a incontestablement un grand fond de vérité dans cette page où Saint-Martin s'élève contre la prétention impie de l'empirisme qui sépare violemment la science physique de l'idée de Dieu, le monde de son Créateur, la nature de la Providence.

« Les sciences naturelles et les sciences divines ne sont » divisées que parce que, dans la main imprudente de l'hom- » me, les premières ne veulent devoir leur origine qu'à elles- » mêmes, et que les secondes, présomptueusement fières » de leur origine sacrée, prétendent la faire reconnaître » pour telle sans démonstration.... Mais ces deux sciences » sont unies par un lien étroit : l'une est le corps, l'autre » est le principe de la vie; l'une est l'écorce, l'autre est » l'arbre. Or, tout annonce qu'il se prépare, pour ces deux » classes de sciences, une époque de réconciliation et de » réhabilitation dans leurs droits respectifs. La science » divine, en avançant vers le terme de son vrai dévelop- » pement, et en sentant qu'elle descend de la lumière » même, reconnaîtra qu'elle n'est point faite pour marcher » dans des voies isolées et ténébreuses; qu'elle ne peut » se montrer, avec tous les avantages qui lui sont propres,

» qu'en s'unissant, par une alliance intime, avec l'univer-
» salité des choses. Et la science naturelle, à force de
» scruter les bases des choses physiques, à force de tour-
» menter les éléments et de provoquer le feu caché, leur
» fera faire une explosion qui les surprendra... Ces révo-
» lutions, que tout présage devoir se faire dans l'esprit de
» l'homme, seront bien plus surprenantes encore et plus
» fécondes que nos révolutions politiques, parce que la
» justice et la vérité en seront à la fois les organes et les
» mobiles (1)..»

Sauf quelques expressions contestables, cette page est sincèrement belle, parce qu'elle est vraie. Ainsi entendu, le principe du symbolisme se résout dans la grande idée des causes finales, dont nous reconnaissons toute la grandeur et la fécondité, et qui établit le lien naturel entre les deux mondes terrestre et divin. Comme démonstration de l'existence de Dieu, nous l'avons reconnu avec Saint-Martin, les causes finales ne suffisent pas; mais elles servent merveilleusement à ce que nous pourrions appeler la contre-épreuve de cette démonstration dans la nature. Elles sont comme la vérification expérimentale des arguments métaphysiques; elles donnent à la science physique un sentiment qui l'élève, une sorte de piété naturelle qui la sanctifie.

Pour bien comprendre la légitimité des plaintes de Saint-Martin sur ce grand divorce des sciences humaine et divine, et la pieuse ardeur des vœux qu'il forme pour leur réconciliation prochaine, il n'est besoin que de les rappor-

---

(1) Aurore naissante, préface, XVII.

ter à leur date, c'est-à-dire à ces dernières années d'un siècle qui avait semblé prendre à cœur d'exiler Dieu du tableau de la création, en mettant partout à la place de ce grand nom le nom vague de je ne sais quelle abstraite nature. On étudiait les lois avec une sorte d'ivresse ; mais on répudiait l'idée du législateur comme une dernière réminiscence de la scolastique vaincue. On se défiait du sentiment religieux à l'égal d'un piége. Les causes finales étaient en disgrâce comme le moyen-âge; la philosophie leur tenait rigueur pour avoir si long-temps usurpé la place des causes efficientes, qui sont les lois, véritable objet de la science. L'empirisme faisait remonter jusqu'à Dieu sa vengeance. Buffon se tenait, à l'égard de la cause première, dans les termes d'un respect vague et pompeux. Laplace affectait de voiler l'auguste image de Dieu au frontispice de la nature.

La vérité n'est ni dans cet excès de l'ignorance superstitieuse du moyen-âge, qui voyait Dieu partout, ni dans cet excès de la science empirique, qui prétend ne le voir nulle part. Admettre les causes finales, mais avec discrétion et mesure; unir la science naturelle et la science divine, mais sans les confondre; observer pour savoir, non pour louer; faire la science à l'image de la vérité, non sous la forme d'un dithyrambe; puis ne pas craindre, quand la science est faite, d'en extraire la pensée divine, l'âme, telle est la vraie méthode qui, sans rien faire perdre à la science de sa rigueur, assure au sentiment tous ses droits.

Saint-Martin ne sait pas garder ce juste équilibre ; il n'apporte ni impartialité, ni sang-froid dans la recherche des secrets de la nature : il se prosterne sans cesse, et dans cette idolâtrie de détail, qui n'a plus ni fin ni règle, le ri-

dicule n'est pas loin de la gravité perdue. L'ivresse du symbolisme saisit sa pensée et la fait chanceler sur le terrain glissant de l'analogie mystique. Ajoutons que sa science était fort légère, comme le sera toujours celle de ces illuminés qui croient tout connaître de droit divin, et prétendent se dispenser de cette discipline vulgaire qui veut que pour savoir on ait appris. Le livre *des Erreurs* est rempli de ces hypothèses puériles, qui vont parfois jusqu'à révolter le goût et indigner la raison. Qu'on lise, par exemple, sa description du corps de l'homme, cette divagation inconcevable qu'on s'étonnerait de trouver dans quelque vieux livre de philosophie hermétique, et qui date d'une époque ou Buffon avait écrit son Histoire naturelle !

Un autre ouvrage, l'*Esprit des choses*, a pour objet spécial l'exposition détaillée de la théorie du symbolisme. Cet ouvrage, très-original et très-curieux par fragments, manque absolument de méthode, de clarté, parfois de bon sens. Saint-Martin ne se propose rien moins que de retrouver l'esprit des choses, le sens perdu de la création, le secret du symbole universel, l'explication des religions, des traditions, des usages, des coutumes les plus vulgaires, mêlant ainsi l'enfantillage à la gravité, et déparant avec une page grotesque de remarquables morceaux. Livre étrange, qui nous semble être à lui seul (puisqu'il s'agit de symboles) le type le plus complet de ce génie excentrique qui échappe presque à la critique, en se réfugiant dans les extrêmes, et qui plane quand il ne rampe pas. Saint-Martin a vraiment parfois le vol sublime et le coup d'aile qui ravit l'esprit au ciel ; plus souvent, il manque d'essor et se traîne. Nous n'entrerons pas dans le détail de ce symbolisme universel, mais nous ne résisterons pas au désir de faire connaître, en quel-

ques traits, le côté bizarre et puéril de cet esprit fantasque.

Voulez-vous connaître l'esprit des choses les plus usuelles, la musique, la danse ? des usages les plus vulgaires, comme de s'embrasser ? l'origine des formules de la politesse ? Il a réponse à tout : jugez plutôt. La musique a pour objet de dissiper les influences *désharmoniques* dont nous sommes environnés. « Elle est un instrument régu-« lateur de la vie; elle nous ouvre la région de Dieu. » Soit; il est très-vrai que la musique purifie l'âme en y excitant un vague amour de l'idéal, qui est une des mille formes dont se revêt le sentiment de l'infini; mais la danse ? Vous doutez-vous de la dignité de son origine, de la hauteur de sa fonction sociale ? Elle se place dans ce système complaisant au rang d'une institution divine, presque d'un sacerdoce. Elle exprime, par ses figures diversement animées, l'état de liberté primitive et la déchéance. L'alternative du mouvement qui s'élève et qui retombe ne représente-t-elle pas au vif l'élan intérieur de notre agilité divine, qui nous porte vers la région de l'action vive, et, en même temps, le poids douloureux qui nous fait retomber sur la terre, le poids du péché ? Vous embrassez un ami : signe mystérieux de la consécration qui unit le néophyte au prêtre. Les formules les plus banales ont un sens profond ; cette question, comment vous portez-vous ? est à elle seule la preuve de la déchéance. On interroge avec anxiété son ami le lendemain d'une catastrophe (1). C'est ainsi que l'homme

(1) Esprit des choses, *passim*.

porte toujours avec lui sa loi et sa leçon. Décidément, les choses ont trop d'esprit. Dieu n'est pas si ingénieux ni si plaisant que cela ; il n'avait pas imaginé de faire de la nature et de l'homme un jeu d'énigmes. Après de telles excentricités, on relit avec bonheur une page de Fénelon ou de Bernardin de Saint-Pierre ; on admire quelle différence sépare cette philosophie discrète et douce, qui se borne à interpréter les intentions bienveillantes du Créateur, de ce mysticisme extravagant qui veut pénétrer le secret de Dieu et n'aboutit qu'à l'absurde.

Le fond de la doctrine du symbolisme est dans la science des nombres ; c'est là qu'est le dernier secret, mais aussi le plus impénétrable de la métaphysique des illuminés. D'où vient cette science étrange? Quelles en sont les premières origines et les idées fondamentales ?

Nous ne nous arrêterons pas à la question historique, qui nous entraînerait beaucoup trop loin. Que cette prétendue science ait eu son berceau sur les rives mystiques du Nil; que Moïse lui-même, comme semble le supposer saint Augustin, ait plus d'une fois employé une mystérieuse chronologie ; que les prêtres de l'Egypte, de la Chine, de l'Inde, se soient transmis, de génération en génération, le dépôt de cette langue obscure ; que Pythagore, enfin, ait reçu l'initiation du nombre sacré dans les sanctuaires d'Héliopolis, ce sont là des questions épineuses qui ne sont ni de notre compétence, ni de notre sujet. Quant au fait de sa transmission secrète à travers les siècles antiques jusqu'au moyen-âge, et du moyen-âge jusqu'aux temps modernes, nous pourrions nous en étonner, si nous ne savions tout ce qu'il peut y avoir de fascination dans une doctrine qui se cache. Les initiés seuls la connaissent, et chaque initié, devenu possesseur du trésor, incline à en

exagérer la valeur. Il est de bonne foi, sans doute, dans cette complicité de l'orgueil avec l'illusion, et il transmettra solennellement la formule sainte à d'autres esprits également chimériques, à d'autres raisons également idolâtres.

Étrange fascination à laquelle de solides génies n'ont pas échappé, ni Pythagore, ni Platon! Pythagore, qui, frappé des rapports harmonieux des nombres, en fait le principe unique et l'élément des choses; Platon, qui d'abord fidèle à Socrate, retourne au déclin de sa vie vers Pythagore, et traduit l'admirable langue des idées dans l'idiôme énigmatique du nombre. Après lui, Speusippe et Xénocrate relèvent l'école mathématique, et la dernière tradition de Socrate se perd dans le pythagorisme primitif. Enfin, dans la grande confusion des doctrines orientales et grecques, judaïques et païennes, qui signale l'âge des Alexandrins, la philosophie hermétique donne asile dans son sein à cette science échappée des sanctuaires d'Isis, et si bien appropriée, par son caractère même, aux mystiques tendances de l'époque. La Kabbale s'en empara, en la modifiant à sa manière, et le moyen-âge reçut ainsi la tradition du nombre, de deux sources distinctes, les *livres d'Hermès* et le *Sepher iccirah*. Marcile Ficin, Pic de la Mirandole, Reuchlin, Paracelse, Nicolas de Cuss, Jordano Bruno, remirent en honneur ce symbolisme mathématique. Boëhm le connut par les enseignements secrets de la Kabbale, qui, plus d'un siècle après, le transmettait également à Pasqualis; et c'est ainsi que du fond de l'Egypte, traversant la Grèce et le moyen-âge, en se transformant de mille manières, la science des nombres, toujours mystérieuse et sacrée par son mystère même, arriva à Saint-Martin, à Kirchberguer, à d'Eckart-

shaüsen, et à tous ces illuminés que le dix-huitième siècle, l'époque des sciences positives, s'étonne de voir s'absorber encore dans les vides formules d'une doctrine illusoire.

Ce symbolisme des nombres avait pu avoir son prestige aux premiers âges des mathématiques, aux temps de Pythagore, dans ces époques primitives où la science, fille des dieux, se revêt d'un caractère sacré, parle une langue presque religieuse aux hommes, et aime, comme toute grandeur naissante, à envelopper son origine de ténèbres et de mystères, pour dominer l'imagination des hommes en les étonnant, comme elle domine leur raison en les éclairant. Mais au dix-huitième siècle, on peut admirer cette superstition rétrospective de quelques intelligences nées pour le moyen-âge, et qui perpétuent, au sein d'un siècle positif, l'anachronisme vivant de la philosophie d'Hermès et des rêves de la Kabbale. Quelques années plus tard, on verra M. de Maistre lui-même s'attarder en des considérations sur les propriétés symboliques des nombres, et incliner, par le côté aventureux de son génie, vers ces fantasmagories éblouissantes et futiles. Le nombre frappe ce fier esprit dans la vigueur même de sa pensée, et le saisit par le pouvoir occulte de ses combinaisons imprévues. Il faut donc croire qu'il y a un bien vif attrait dans cette science chimérique qui prétend expliquer les lois secrètes des êtres avec la puissance du chiffre, reconstruire je ne sais quelle métaphysique d'hypothèses, et remplacer les sciences humaines par la vérité divine dont elle a gardé, depuis les premiers âges, le vivant témoignage à l'abri de la profanation.

On s'attend bien sans doute à nous voir sobres de détails sur la théorie numérique de Saint-Martin. Nous resterons au seuil du sanctuaire. D'ailleurs, le peu d'énig-

mes que nous avons pu déchiffrer dans le livre *des Erreurs*, dans la Correspondance et dans le traité posthume *des Nombres*, ne nous a guère mis en goût du reste ; le contraste nous a semblé fort entre la solennité de l'accent révélateur et la pauvreté de la chose révélée. Nous nous en tiendrons à quelques idées très-élémentaires, la définition du nombre, par exemple.

Tous les adeptes de cette science occulte ont distingué avec le plus grand soin leur doctrine de la doctrine mathématique. Et vraiment c'était prendre trop de peine; la distinction se fait d'elle-même. On sait que Platon reconnaissait trois classes de nombres : sensibles, mathématiques, idéaux. Saint-Martin met continuellement en opposition la science du nombre élémentaire avec la science du nombre divin.

Qu'est-ce donc que le nombre divin ? C'est le symbole éternel, la marque de chaque être, le signe caractéristique de chaque classe; c'est l'expression nécessaire de toutes les propriétés de cet être, ou de tous les êtres de cette classe. Ce nombre parfait n'a rien de passif comme le nombre humain, lequel reçoit toutes les applications ; il n'a rien de conventionnel : il est actif et vivant, immuable et absolu. Les nombres ainsi entendus ne sont que la traduction abrégée, ou la langue concise des vérités et des lois, dont le texte et les idées sont dans Dieu, dans l'homme et dans la nature (1). Il faut donc bien prendre garde de les séparer de l'idée que chacun d'eux représente, et de les montrer détachés de leur base d'acti-

(1) Traité des nombres, *passim*.

vité. Ils ne seraient plus alors qu'un objet de stérile spéculation, et ils ne nous rendraient pas alors plus de services que si l'on nous apprenait la syntaxe d'une langue dont nous ne saurions pas les mots.

Quelques exemples feront mieux ressortir le caractère de ce symbolisme numérique. Qu'est-ce que l'*unité?* Saint-Martin nous en montre l'*image active*. Lorsque nous contemplons une vérité importante, un attribut de Dieu, par exemple, nous nous portons tout entiers vers ce suprême modèle des choses; toutes nos facultés se suspendent pour nous remplir de lui, et nous ne faisons qu'un avec lui. Le nombre *un* est dans nos langues l'expression de cette union indivisible qui, existant intimement entre tous les attributs du souverain Être, devrait exister également entre l'Être et ses productions. D'où vient, au contraire, le nombre *deux (l'illégitime binaire)?* D'une distraction coupable de la vie, d'une division portée dans le centre, dans l'unité. Si, après avoir contemplé la source universelle, nous reportons nos yeux sur nous-mêmes, et que nous nous remplissions de notre propre contemplation, de façon que nous nous regardions comme le principe de quelques-unes des clartés que Dieu seul nous a procurées, dès l'instant nous établissons deux centres de contemplation, deux principes séparés et rivaux, deux bases qui ne sont plus liées. Le binaire est donc le nombre de l'iniquité, le principe numérique du mal, la loi de la chute et de la mort, puisqu'il est l'expression de la séparation dans l'unité.

Irons-nous plus avant et ne serait-ce pas perdre notre temps que d'essayer de résoudre toutes ces énigmes? Le profit n'en vaudrait vraiment pas la peine. A qui servirait-il de savoir que *trois* étant le nombre du ternaire sacré,

sera aussi la loi de toute émanation qui doit reproduire invariablement cette image active; que *quatre* est le nombre de l'homme, c'est-à-dire la production immédiate du ternaire, l'émanation du ternaire dans l'unité (3+1=4); que *cinq* est l'abomination, l'être pervers, l'émanation du ternaire dans la division et le déchirement du nombre *deux* (3+2=5); que *six* est le mode actif de l'opération, l'expression du ternaire se répétant dans ses attributs, qui sont l'être en acte (3+3=6); que *sept* est le nombre du monde spirituel; *huit*, le nombre correctif de toute irrégularité; *neuf*, le nombre de l'illusion, c'est-à-dire de la matière; *dix*, le nombre de la réintégration finale dans l'unité, parce que l'unité y fait sa réapparition solennelle (10); la circonférence marquée par le zéro, l'unité symbole du centre immuable; en d'autres termes, le monde revenu à Dieu.

Il n'y a point de nombres dans la décade dont on ne puisse ainsi découvrir le caractère et que l'on ne puisse rapporter à l'œuvre particulière à laquelle ils sont unis. Mais ce ne sont là que les principes. Ces éléments de la décade se combinent de mille manières étranges et produisent des résultats qui ne ressemblent à rien de ce que l'on a jusqu'alors pensé, vu ou rêvé. La lecture du petit traité *des Nombres* nous ouvre une région étrange où l'on marche de surprise en surprise, à travers un dédale de formules ténébreuses, à la recherche de la vérité absolue. Les opérations de cette mathématique nouvelle ont leurs règles et leurs procédés dans lesquels Saint-Martin a pleine confiance. Il en est, dit-il, de cette algèbre des réalités comme de l'algèbre de l'apparence, où les valeurs, une fois connues, nous conduisent sans nous égarer à des résultats précis et positifs. La différence est que,

dans le calcul conventionnel, les valeurs sont arbitraires, et que leurs combinaisons, quoique reposant sur des règles fixes, ne nous font cependant parvenir qu'à des vérités très-secondaires; au lieu que, dans le calcul vrai, les nombres reçoivent leur valeur de la nature des choses et non de la volonté de notre esprit, et, qu'indépendamment de ce qu'ils se combinent aussi par des règles fixes, ils nous amènent aux vérités invariables dans la région de l'infini, leur source et leur sanctuaire (1).

Aussi Saint-Martin expose-t-il, avec un respect presque religieux et une discrétion extrême, ces opérations de l'algèbre divine et le détail de ces opérations. Il pose quelques règles d'addition et de multiplication théosophique qui sont bien ce qu'il y a de plus puérilement ingénieux au monde; et de ces calculs fantastiques il tire une série d'inductions sans fin et de déductions sans règle, les unes qui remontent vers l'Unité, les autres qui descendent jusqu'aux dernières émanations des êtres inférieurs. De là toute une science de combinaisons laborieusement futiles, qui, à peu de choses près, sont aux mathématiques ce que le jeu de mots est à la littérature.

Nous nous empressons de conclure, pour ne pas nous perdre dans les infiniment petits de la monomanie numérique. Saint-Martin ne s'arrête plus quand il opère sur les nombres théosophiques : il double, il triple, il décuple ses produits, il multiplie ses nombres, et les mondes naissent à l'ordre de la formule dans une effrayante proportion.

Qu'y a-t-il donc au fond de cette théorie des nombres, pratiquée avec un si fervent enthousiasme par Saint-Mar-

---

(1) Traité des Nombres, p. 6.

tin et tant d'autres, héritiers directs ou indirects de la Kabbale ou d'Hermès? Et d'abord, remarquons-le bien, tous ces systèmes diffèrent à l'infini. Chaque illuminé a son système numérique à part. Il y a entre tous cependant quelque chose de commun, le principe, le point de départ. A l'origine de tous ces systèmes, nous trouvons un réalisme d'une nouvelle sorte, le réalisme du nombre. Le moyen-âge avait applaudi Guillaume de Champeaux, enseignant, dans le zèle indiscret d'un platonisme excessif, cette doctrine qui réalise les idées générales, et multiplie à l'infini les êtres dans un ciel idéal. Les théosophes font de même à l'égard du nombre; ils réunissent dans son essence, comme les scolastiques dans l'essence des universaux, des éléments qui semblent contradictoires, l'abstraction par définition même et la réalité individuelle par hypothèse. Le nombre n'est et ne sera jamais que le rapport des quantités, des grandeurs ou des figures avec l'unité de leur espèce. Et cette définition, Saint-Martin la subit, tout en la dénaturant et la tourmentant pour lui faire donner ce qu'elle ne contient pas; il la subit malgré lui, puisque le nombre, dans sa propre définition, exprime le rapport des propriétés émanées avec les facultés divines, et des êtres avec l'Unité. Mais qu'est-ce que ce rapport d'un être fini avec l'Être infini? Ici la contradiction commence : car ce rapport est incommensurable. Mais voici une bien autre contradiction : Tout nombre est un rapport, et tout rapport par définition est abstrait. Saint-Martin le réalise. Là où la raison ne conçoit qu'un être de raison, une pure abstraction, Saint-Martin met une cause réelle, agissante et vivante; à mesure qu'il le considère, il incline même à faire de ce nombre, qui d'abord n'était pour lui qu'une expression de propriété, l'essence des choses. Tel est le

dernier mot de cette mathématique révélée. Voyez le nombre agir dans ce singulier système : il produit les êtres, il crée l'harmonie, il fait pénétrer le symbolisme dans les trois régions où il règne ; il donne à Dieu même son essence et son nom, l'*Unité ;* l'ordre universel ne se maintient que par son universel pouvoir.

C'est donc bien là, on le voit, un réalisme nouveau, non moins chimérique que celui de l'Ecole ; c'est une idolâtrie nouvelle d'abstractions placées dans un ciel imaginaire. Le nombre se pose ainsi tout à côté de Dieu, ou plutôt il est Dieu, puisqu'il est l'essence même de Dieu. La mathématique réelle est toute la science des êtres, puisque tous reçoivent du nombre leur essence et leurs propriétés. C'est à cet excès de réalisme numérique qu'en vient Saint-Martin. L'esprit humain sorti de la voie ne s'arrête plus ; l'erreur a sa fascination comme la vérité. Chose étrange ! elle a aussi, comme elle, ses règles, et, dans les audacieuses spéculations d'une pensée que rien n'arrête, même l'absurde, dans cette frénésie d'hypothèses qui l'emporte, Saint-Martin ne fait que reprendre à sa manière et agiter encore les vaines formules du symbolisme, que gardaient déjà, avec un soin jaloux, les prêtres d'Isis, il y a trois mille ans.

Il semble, pour nous servir d'une comparaison de Saint-Martin, que l'erreur soit comme une ligne circulaire sur laquelle l'esprit humain s'agite dans une stérile angoisse, passant successivement par tous les points de la circonférence pour revenir invariablement au point de départ, et recommencer sans cesse la même course sans but, tandis que la science s'élève en ligne droite, sans dévier de sa route, vers ce but idéal dont elle se rapproche toujours sans l'atteindre jamais, et que Dieu lui a marqué dans l'infini.

CHAPITRE V.

APPLICATIONS DU SYSTÈME : MORALE ET POLITIQUE, QUIÉTISME ET THÉOCRATIE.

§ I.

Morale de Saint-Martin. — Théorie de la perfection et du bonheur. — Extase et quiétisme.

Si nous n'avons pas été infidèle à la pensée qui nous a guidé dans ce travail, si notre exposition a mis suffisamment en lumière les points essentiels de la métaphysique de Saint-Martin, nous pouvons aisément prévoir ce qu'un pareil système nous donnera dans l'application. L'homme, pensée de Dieu ; le Verbe, unité des essences divines et du monde ; la nature physique, pure illusion voilant l'éternelle nature, tel est le fond de la doctrine générale. La morale en est l'expression fidèle ; et de même que le vice fondamental du système est d'élever l'homme au dessus de lui-même, en le divinisant, le défaut radical de cette morale sera de lui assigner un but chimérique. Elle manque essentiellement du premier caractère d'une morale : elle n'est pas pratique.

Saint-Martin se porte, dans sa doctrine morale, pour l'interprète du véritable Christianisme. Prétention illusoire ! Une différence radicale se marque dès le point de départ. Le Christianisme établit avec rigueur la distinc-

tion des substances : Dieu est le principe du bien, mais le fidèle s'unira à lui sans se confondre. Jésus-Christ est le type suprême, le modèle divin de la sainteté. Le chrétien essaiera d'exprimer dans sa conduite quelque chose de l'idéal sacré, mais sans prétendre, même au degré le plus pur de la grâce, atteindre le divin et inaccessible modèle.

Le théosophe part de l'unité et y revient. Pour lui aussi, le principe du bien est Dieu; mais il ne comprend pas l'union au sens chrétien, l'union qui maintient la distinction des substances; il ne comprend que l'unité. L'homme parvenu à la perfection mystique ne sera pas seulement uni à Dieu, il ne fera qu'un avec lui; il sera Dieu. Pour lui aussi, le Verbe est le modèle suprême; mais l'homme de désir l'atteindra par la vertu; il l'engendrera dans son âme; il deviendra Verbe lui-même. C'est là le but auquel doit tendre l'effort, et, tant que cet objet n'est pas rempli, l'homme reste en dehors de sa loi. L'unité est le principe de cette morale; la transformation de l'homme en Dieu en est la fin et le terme. Si ce but est manqué, tout manque à l'homme. L'extase est donc le signe de la vertu parfaite. Celui-là seul est bon qui possède Dieu. Hors de l'extase, pas de salut.

On voit du premier coup-d'œil les périls d'un semblable principe. Il a le double inconvénient d'exalter l'orgueil ou de décourager l'humilité. Se faire Dieu ou se croire rejeté de Dieu, alternative inévitable. La perfection est absolue ou n'est pas, car il n'y a pas de degré dans l'unité, et l'unité est le signe de la perfection.

La morale chrétienne admet, au contraire, des degrés dans la vertu, en admettant des degrés dans l'union de l'âme avec Dieu. Elle marque dans la sainteté l'idéal rarement accompli de la vertu humaine; mais elle ne tient

à cet inflexible niveau, ni ses exigences, ni ses promesses. Elle ne décourage pas le fidèle en lui montrant un but trop lointain. Elle le soutient de ses conseils, l'assiste dans sa misère, le relève après chaque chute, lui défend le désespoir, et, jusqu'à la dernière heure, elle promet le salut partout où elle trouve un fond propre à porter le repentir. La morale théosophique n'admet pas de milieu. Elle est dans ses aspirations une morale d'anges, de héros, de saints, non une morale d'hommes; et le théosophe présomptueux ou faible, exalté ou découragé, traînera sa vie des chimères d'une folle espérance aux énervements du désespoir. Elle méconnaît cette perfection relative que le Christianisme montre d'abord au fidèle comme le premier degré dans le bien, comme la première étape dans la voie qui mène au Ciel.

C'est au nom de ces principes absolus que Saint-Martin juge la morale telle que l'enseignent les faux docteurs du Christianisme. Ils nous disent de servir Dieu. Cela ne suffit pas : il faut servir à Dieu. Combattre l'ange rebelle, soit dans nous, soit dans les autres, ce n'est que la moindre partie de ce service, attendu que cela ne sert qu'à nous ou à nos semblables (1). L'autre partie appartient à Dieu. C'est celle par laquelle, étant unis à Dieu, nous devenons les sages administrateurs de ses domaines et les témoignages expressifs et vivants de ses merveilles. Les docteurs nous renvoient à faire la gloire de Dieu dans l'autre monde. Ils ont tort : c'est dans celui-ci qu'il y faudrait travailler, attendu que c'est celui-ci qui est privé de la gloire de Dieu.

---

(1) Esprit des choses, t. II, p. 101.

Ainsi, selon la doctrine théosophique, l'homme qui sert Dieu au sens chrétien n'est tout au plus que le mercenaire de Dieu. Il donne pour recevoir; il travaille pour un salaire; il mesure son effort au prix : c'est plus un trafic qu'une vertu. Le mercenaire se sert lui-même en servant son maître. L'homme de désir ne fait pas ce calcul de l'égoïsme; il est un avec Dieu. Il doit, non le servir, mais lui servir, non l'honorer d'un culte stérile par des services inférieurs qui ne servent qu'à celui qui les rend, mais coopérer directement à l'œuvre divin; se faire, non le mercenaire de Dieu, mais son ministre. Tant qu'il songera à la récompense, il ne sera pas dans la loi de l'unité. L'amour pur est le seul qui convienne au vrai sage, car c'est le seul qui marque que l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu. Mêler à l'amour de Dieu la plus secrète inspiration de l'amour-propre, c'est se distinguer du souverain Être; c'est manquer le but.

Il semble vraiment, à entendre tous ces mystiques, que la pratique de la vertu soit trop facile ou trop vulgaire avec l'espoir de la récompense, et qu'il faille lui retirer tous ces appuis que réclame la faiblesse humaine. Où en serions-nous pourtant, si le prix n'était pas proposé à l'effort, et si la vertu, dans sa lutte, n'était pas soutenue par l'espoir? Que l'âme, arrivée à la sainteté, purifiée par le sacrifice, s'élève à ce degré supérieur de l'amour où l'on aime Dieu sans aucun retour sur soi-même, c'est là le dernier progrès, sans doute, et la dernière mesure de la vertu. Mais la morale est-elle exclusivement faite pour les âmes d'élite? Ne faut-il pas tenir compte aussi du grand nombre des faibles, des indécis, des languissants? Le mysticisme impose l'amour pur comme règle absolue, ne tenant pour vertu que le désintéressement. C'est de-

mander aux hommes plus qu'ils ne peuvent donner. Le Christianisme fait sa loi plus douce, et, réservant le privilége de la sainteté pour quelques âmes supérieures, il n'exclut pas de la bonne voie ceux qui la suivent dans l'espoir du salut. En cela, il condescend, sans s'abaisser, à la mesure des forces humaines; il n'impose pas à l'homme cette nécessité rigoureuse de s'oublier soi-même; il a fait de l'espérance une vertu théologale. Comprendre autrement la morale, c'est méconnaître le cœur humain; c'est vouloir faire des hommes ce qu'ils ne sont pas, ce qu'ils ne peuvent pas être, une race d'anges. La sainteté, comme l'héroïsme, sera toujours en minorité sur la terre. Il est périlleux de trop exiger: on peut bien alors ne rien obtenir.

Mais voyons à l'œuvre cette haute vertu des mystiques, si sublimes et si fiers dans leurs aspirations. Il faut bien payer sa rançon à la nature. Le théosophe s'affranchit de l'humanité. Impunément? Non pas. L'humanité garde ses droits sur lui, et, comprimée sur un point, elle saura bien trouver son issue ailleurs. Vous avez cru immoler la nature en frappant l'intérêt. Fort bien; mais prenez garde à ses revanches. Au sentiment de l'intérêt sacrifié se substitue, dans le mystique, l'orgueil, c'est-à-dire encore l'amour-propre. Et n'est-ce pas un amour-propre bien criminel, que de prétendre confondre son être avec l'Être divin? Peut-on concevoir une plus audacieuse exaltation du sens personnel? Etrange abnégation du mystique, qui n'aspire à rien moins qu'à l'unité de substance! Singulière immolation de l'amour-propre, qui consiste à mourir dans l'homme pour ressusciter en Dieu! Humilité inouïe du théosophe, qui agrandit son néant jusqu'à l'infini!

L'homme devient Dieu; devenu Dieu, il devient im-

peccable. La conséquence est nécessaire ; tous les mystiques l'admettent. Quand nous avons le bonheur, dit Saint-Martin, de parvenir à ce sublime abandon, le Dieu que nous avons obtenu, ce Dieu qui se prie lui-même en nous, ne fait plus de nous que comme l'habitacle de ses opérations (1). Avec lui, nous n'avons plus de souillures à craindre, parce qu'il est la pureté, et qu'il la porte partout avec lui ; nous n'avons plus à craindre les attaques de l'ennemi, ni *démonial*, ni *astral*, ni *terrestre*, parce qu'il est la force et la puissance, et que toutes les puissances viennent se briser contre lui ; nous n'avons plus d'inquiétudes à avoir, ni pour notre marche, ni pour nos discours. Qu'importe, en effet, à l'âme divinisée ce qui se passe dans la région subalterne des sens ? Elle n'aura plus besoin de veiller ; Dieu veillera pour elle. Elle s'abandonnera tout entière au principe de toute vertu et de toute pureté ; la vertu et la pureté lui viendront sans effort et comme d'elles-mêmes.

C'est là le dernier signe, et comme l'achèvement de la vertu théosophique, l'abandon. La vertu n'est pour eux que la vertu sans lutte ; toute vertu qui combat est imparfaite. L'âme n'est en pleine possession de Dieu que quand elle se repose en lui, ne veillant plus, ne voulant plus. Tant que l'effort dure, Dieu ne règne pas encore. Quand l'unité se consomme, l'agitation cesse, le repos se fait dans l'âme ; le repos, c'est-à-dire pour eux l'absence de toute pensée, de tout souci, de toute volonté ; le repos, c'est-à-dire l'assoupissement, l'anéantissement de l'âme plutôt.

---

(1) Œuvres posthumes, t. II, p. 433.

Ne soyons pas étonnés, dit Saint-Martin, que *le nouvel homme* ne permette plus un seul mouvement à sa volonté, puisqu'il est la pensée du Seigneur, et qu'il ne se croit pas le droit de disposer de la pensée du Seigneur; s'il disposait de lui-même, il ne serait plus la pensée du Seigneur, et, par conséquent, il ne serait plus rien (1). On ne peut traduire en termes plus expressifs l'idée mystique de l'abandon; mais on ne peut aussi méconnaître davantage la condition réelle de l'homme sur la terre et le caractère essentiel de la vertu. Étrange conséquence, qui est à la fois et la condamnation du système, et la suite naturelle de l'orgueil qui l'inspire. La théosophie prétend faire de l'homme un Dieu en l'immolant. Nous voyons bien que l'homme meurt dans cette étrange doctrine; nous ne voyons pas qu'il ressuscite en Dieu.

Qu'est-ce au juste que cet abandon si fort préconisé par les mystiques? Qu'est-ce que ce repos absolu? C'est la suspension volontaire de la vie; c'est le suicide moral, l'attentat de l'homme sur son âme. Vous dites qu'à ce moment suprême, l'homme devient Dieu; et moi, je réponds que l'homme devient une chose, un je ne sais quoi qui n'a plus de nom, qui ne pense plus, qui ne veut plus, qui ne sent plus. Vous croyez qu'il se transfigure, et que son âme touche à l'infini. Erreur douloureuse, qui a trompé tant de nobles âmes! Cette divinité qui, selon vous, remplit son être dans le silence absolu de sa pensée, dans le repos absolu de son acte, prenez garde, c'est le vide qui se fait en lui. Punition éclatante de l'orgueil! L'homme veut se transformer en Dieu; il se ravale au ni-

(1) Nouvel Homme, p. 333.

veau de ce monde, où s'éteint la conscience, où expire la liberté. Dieu naît en vous, vous engendrez le Verbe. — A quel signe le reconnaissez-vous ? Dieu ressemble donc aux choses qui ne pensent pas et qui n'agissent pas ? C'est ce suicide de l'homme que vous proclamez comme l'avénement de Dieu ? Étranges ministres de Dieu, qui le faites à l'image de ce qui n'est pas ! Étrange divinité, qui annonce son approche, comme la mort, par la destruction de tout ce qui fait la vie de l'âme, par l'évanouissement et le silence ! L'unité se fait ; oui, sans doute, l'unité du néant.

On ne peut mutiler davantage l'homme, sous prétexte de le régénérer. En face de ce faux idéal, rétablissons la vérité morale, humaine, chrétienne. L'homme est une force libre, éclairée par la raison. Notre vie ne doit être que le développement de notre liberté. La vertu est une conquête laborieuse de la volonté sur les révoltes des sens, sur les calculs de l'intérêt et les séductions du cœur. Consultons tous ces hommes chez lesquels l'humanité salue et honore de grands caractères, de mâles vertus. Demandons-leur si ce n'est pas à la sueur de leur front qu'ils ont établi leur empire sur la passion, qu'ils sont devenus purs, désintéressés, chastes, héroïques. Interrogeons les saints, et nous verrons si c'est en immolant leur volonté qu'ils ont conquis la couronne, et si ce n'est pas plutôt en lui demandant chaque jour des miracles d'énergie. La grâce les seconde, mais ils aident à la grâce. Dieu ne leur manque pas, mais ils ne manquen pas à Dieu. Et ce n'est ainsi que par un effort de toutes les heures, qu'ils ont atteint cet état sublime et pur, où la lutte cesse, et où le bien semble régner sans obstacle dans l'âme régénérée. Mais alors même croyez-vous qu'il

n'y ait plus de volonté, et que, dans ce silence des sens vaincus, l'homme s'abandonne? Croyez-vous que cet état de paix et d'harmonie soit l'immolation de la personne? Bien au contraire, c'est le plus pur et le plus haut degré de la vie morale, c'est le triomphe de la liberté. L'homme, porté à ce terme sublime, fait le bien sans trouble, sans peine, et l'on croirait presque sans volonté, tant il éclate d'harmonie dans ses actes, de sérénité dans sa pensée. Le trouble a disparu, l'effort a cessé. Pourquoi? Parce que la volonté règne. Elle accomplit, avec une aisance pleine de grâce, ce qu'elle ne fait ailleurs qu'avec tant de peines et d'efforts; cela est vrai. Mais la liberté n'a pas désarmé, elle veille; la pensée ne s'est pas endormie dans une molle confiance, elle veille. Le saint ne jette pas ses armes comme le mystique : le mal est vaincu, il le sait; mais il sait aussi que l'ennemi peut revenir, et il se tient en garde. Jamais l'homme n'a été plus vraiment homme qu'à ce degré supérieur de la vertu; parce que jamais sa liberté n'a été plus énergique, ni sa raison plus vivante. Que les mystiques ne cherchent donc pas à donner le change aux âmes faibles par une fausse analyse de l'état de perfection. L'extase, c'est le rêve; la réalité de la vie, c'est l'action : le prix de la vie n'est pas à ceux qui ont rêvé.

Spéculatifs oisifs, épris de molles chimères, ils ont oublié de vivre en oubliant d'agir, et la journée qui leur avait été mesurée par le maître touche déjà au soir. Qu'ils en réclament pas leur salaire comme un droit; si le maître le leur accorde, ils le devront à sa bonté, non à leur mérite. N'ont-ils pas renoncé au mérite en abdiquant leur volonté? Mais que dis-je? Ce salaire, ils l'ont déjà reçu; ils n'ont pas attendu la fin de la journée pour en jouir.

Ouvriers privilégiés, le repos leur a été plus profitable qu'aux autres le travail. Voici, en effet, une conséquence merveilleuse de cette morale qui exagère le désintéressement. Elle prétend donner dès cette terre le bon heur absolu.

Écoutez Saint-Martin : il ne tarit pas sur les douceurs infinies de la génération divine dans notre âme. Le *Nouvel Homme* est rempli des descriptions de ce bienheureux état, où tout n'est que *dilection extatique*, *explosion de l'être*, *multiplication de la vie*, *ouverture des sens*, *résurrection d'un homme merveilleux*, *tout-puissant*, *maître de l'univers et des essences éternelles ; il est roi* ; *il est Dieu*. C'est ainsi que le mysticisme transporte le Ciel sur la terre, et qu'en partant d'un principe de désintéressement excessif, il arrive à promettre aux initiés un bonheur parfait ici-bas. Est-il besoin de faire remarquer combien sur ce point encore le mysticisme est contraire aux principes de la morale chrétienne ? Le royaume du Ciel n'est pas de ce monde ; on le conquiert ici-bas, on ne le possède pas. Ici-bas, on lutte, on triomphe; mais le prix du combat et la couronne se donnent ailleurs. Voyez aussi quelle contradiction entre cette félicité absolue promise au mystique et les conditions qui lui sont imposées pour l'obtenir ! Le souverain bonheur est dans l'extase; mais l'extase, c'est le néant de la conscience et de la pensée. Le mystique sera heureux, oui, comme la plante qui fleurit au soleil sans le savoir. Quelle est donc cette étrange félicité dont le premier caractère est de ne pas se connaître ? Quelle folie, ou quel roman !

On comprend que, placé à de telles hauteurs de spéculation, Saint-Martin juge sévèrement les vertus pratiques. Il ne les méprise pas, mais il en fait peu d'état. Elles sont

de strict devoir; les négliger serait un mal, les accomplir ne saurait constituer un mérite : vertus toutes négatives, dit Saint-Martin ! Faire le bien aux hommes, résister à la tentation, éclairer un frère qui s'égare, œuvres secondaires ! Tant que vous n'êtes utiles qu'à vous ou à vos semblables, votre acte n'a qu'un mérite tout relatif. Votre ministère vous appelle à des fonctions plus hautes : rendre le repos à la nature qui souffre, rendre l'univers au Verbe qui gémit d'en être séparé par le mal, voilà l'œuvre ! voilà ce que c'est que servir à Dieu. Je le demande, peut-on tracer à l'homme un devoir plus obscur, et déguiser la loi de notre destinée sous une plus impénétrable énigme ?

Un des traits essentiels de la morale théosophique est dans cette séparation absolue de la vie pratique et de la vie contemplative, des vertus préparatoires et de la vertu parfaite. Elle tend constamment à détruire le ressort de la vraie morale, l'action. Qu'est-ce au vrai que cette vertu des *œuvres vives ?* C'est l'extase opposée à la vie, le repos à l'acte, toujours la mollesse du rêve préférée à l'énergie de l'effort.

La charité, qui consiste à aimer Dieu et à aimer son prochain, ne saurait donc suffire à Saint-Martin « pour remplir l'immensité des désirs qui le dévorent. » Il conçoit une autre charité plus large et plus élevée : celle qui s'exerce envers l'humanité tout entière, envers Dieu qui souffre et dont il faut à tout prix guérir la souffrance, envers l'univers privé de la parole et agonisant. Telle est la véritable charité, vertu mystique qui embrasse l'universalité des choses, et porte, dans toutes les régions, la consolation, le repos, la vie (1).

---

(1) Ministère, p. 40.

Quelle confusion dans une pareille doctrine, quelle obscurité dans les principes, quelle stérilité dans les résultats ! Croyez-vous donc que les hommes vous suivront dans ces fabuleuses théories ? A quoi sert-il de leur marquer dans les nuages un but imaginaire ? Qu'est-ce que cet obscur et prétentieux langage ? Rêveur, un pauvre est là qui souffre : donne-lui du pain d'abord, tu rendras ensuite la parole à l'univers, si tu le peux ; fais l'aumône à ces enfants qui ont faim ; distribue-leur quelques bonnes paroles de pitié, cette aumône de l'âme. Crois-moi, c'est là l'œuvre, le grand œuvre, la véritable charité, dont la tienne ne sera jamais que la parodie monstrueuse et stérile.

Le rêve lui-même peut avoir son péril. Que ces étranges déclamations réussissent à distraire un homme et à l'engager dans cette voie fatale, ne venez plus lui parler des devoirs de la vie : il prie ; de sacrifice à faire, de sa famille à soutenir, d'un ami à sauver : que lui importe ? il sauve l'humanité. Qu'est-ce qu'un dévouement individuel auprès de ce dévouement collectif ? En vain lui direz-vous qu'il est bon de prier, mais qu'il est bon d'agir ; que le travail aussi est une prière ; que la société réclame de lui sa dette ; que sa patrie a besoin de lui. Qu'importe encore ? Perdu dans sa contemplation solitaire, dupe de cet étrange orgueil qui en est ou la cause ou l'infaillible effet, il sauve Dieu, il sauve la nature, il soulage le Verbe de sa souffrance séculaire. Que veut-on de plus ?

Le chrétien entend autrement la vie. Il prie, mais il travaille ; il aime Dieu, mais il ne se fait pas cette illusion insensée, de croire qu'il puisse être le bienfaiteur de son Dieu ; il aime son prochain, ce qui est bien autrement utile que d'aimer le genre humain. La charité chrétienne

se résout en actes particuliers, déterminés, individuels; mais qu'est-ce donc que cet amour vague et abstrait dont le théosophe embrasse les mondes ? Une œuvre aussi chimérique ne peut être que bien stérile. Le chrétien se dévoue, mais il sait au juste à quelle idée ou à quelle souffrance. Qu'est-ce que ce dévouement théosophique qui gémit et qui souffre aussi, mais dont le sacrifice, après tout, ne va pas au-delà d'une croix imaginaire ? Singulier dévouement, qui s'accomplit dans un rêve ! Mystique, où sont vos privations? où sont vos blessures? votre sang, gage du sacrifice? vos larmes, ce sang du cœur ? Le chrétien pleure, ou sur sa passion silencieusement immolée, ou sur les souffrances de son prochain, noblement partagées. Vous pleurez, vous aussi, dites-vous : oui, sur les souffrances de l'univers, ce grand captif. Douleur abstraite, que je ne comprends pas et qui ne me touche pas; larmes que verse l'orgueil qui rêve, non la tendresse qui souffre. Voyez une sœur de charité, et, près de ce lit d'hôpital, où elle panse des plaies hideuses, proclamez donc, si vous l'osez, que son œuvre est stérile, et parlez-nous de la rédemption de la nature; ou plutôt gardez le silence, et admirez la véritable vertu, celle qui se paie d'actes et non d'illusions. Croyez en l'humanité tout entière : la vérité est là; c'est là qu'est le vrai bien et le vrai devoir, la morale réelle, parce que seule elle est pratique, parce que seule elle opère. Je crois à la charité qui agit, je ne crois pas à la charité qui dort et qui, dans son sommeil, accomplit des prodiges.

La vertu, la vertu active, n'est donc, au sens mystique, qu'une préparation à la vie contemplative. C'est un moyen, non un but. Erreur qui serait désastreuse, si elle n'était d'ordinaire tempérée chez les mystiques eux-mêmes par

un excellent fond d'instincts généreux et de nobles inclinations. Mais, si les mystiques sont meilleurs que leurs principes, il n'en faut pas moins combattre ces principes, qui tendent à mettre au second rang dans la vie la pureté du cœur, la bonne conscience, la résistance aux tentations, la charité fraternelle. Rien n'est plus faux ni plus contraire aux saines notions de la morale. En fait de devoir, il n'y a rien de médiocre. La vertu n'est jamais, ne peut jamais être au second rang. Elle est bonne en soi, non relativement; elle est le but, non le moyen. La contemplation ne saurait être au dessus de la vertu, ni la science au dessus de l'action; et, si la vérité descend de préférence dans une âme pure, si la pensée reçoit d'ordinaire des clartés plus grandes quand le cœur est chaste, n'allez pas croire que la supériorité intellectuelle soit le signe infaillible d'une supériorité morale, et que la vertu de l'ignorant soit inférieure à celle du savant. La science n'est pas la vertu, elle est un don. La vertu n'est pas seulement un don, elle est aussi un mérite.

Le dédain de la pratique est donc injuste dans son principe; il est aussi plein de périls secrets dans l'application. Le mystique méconnaît les conditions essentielles de la lutte, de l'effort, du combat, qui caractérisent la vie. Déshabitué de la lutte, ne sera-t-il pas plus faible contre la tentation ? L'ascétisme n'est pas un abri sûr contre les séductions des sens. L'ascète chrétien, discipliné pour le combat, ne quitte pas son bouclier : il est prêt, si l'ennemi vient. Mais l'ascète mystique a désarmé; il a livré son âme aux molles douceurs de l'abandon. Il est si doux de confier à ce Dieu inconnu de l'extase le gouvernement de ses facultés ! Mais cet abandon livre le mystique sans défense aux influences du dehors.

La perfection n'est donc pas, comme le prétendent les mystiques, dans le repos de la contemplation; elle est dans la vertu, et dans la vertu agissante. En dehors de la pratique, l'intention peut être pure: l'effet est nul, l'œuvre stérile.

Ajoutons, pour être juste, que cette aversion de Saint-Martin pour la vie pratique, tout excessive qu'elle puisse être, donne à quelques parties de son système moral un caractère d'élévation et d'austérité remarquable. Il a un mépris sincère, parfois grandiose, pour les félicités passagères du monde. Plusieurs de ses pages, noblement pensées, virilement écrites, tendent à détacher l'homme des biens terrestres, et à le rassurer contre les folles terreurs de la mort. Et ne croyez pas que ce soit chez lui pure déclamation. Chose admirable, cette profession de foi est une vérité. Nous l'avons vu ailleurs acceptant de Dieu le bienfait de la dernière heure, avec une sorte de reconnaissance exaltée: nous pouvons donc citer avec honneur ces pages empreintes d'un ascétisme austère, sachant qu'il ne les a pas démenties. L'homme, dans Saint-Martin, honore le système. Ses mœurs, graves et simples, sauvent le péril de ses principes.

Une aspiration impatiente vers les biens incréés tourmente sa pensée et dévore son cœur; il jette sans cesse l'anathème aux folles distractions de la vie. Il livre à son sarcasme inspiré la frivolité criminelle des hommes, qui, au lieu *d'engendrer Dieu* dans leurs âmes, ne s'occupent, disent-ils, qu'à *tuer le temps*. « Tuer le temps ! Montrez-» nous donc le butin que vous avez fait sur lui.... Insen-» sés, c'est lui qui vous a tués et qui vous tue ; car c'est » lui qui porte en triomphe toutes ces richesses qu'il vous » enlève, votre intelligence et vos vertus, votre force, vos

» lumières, votre esprit.... Insensés, qui méconnaissez, » dans vos joies coupables, la loi du temps qui est la dou- » leur, puisque le temps n'est qu'une larme de Dieu.... » Le temps, c'est la monnaie de l'éternité ; heureux qui, » avec cette monnaie, achète l'éternité (1) ! »

La mort, cette convulsion qui inspire une si vive horreur à notre nature, ne lui inspire que des idées heureuses de délivrance et de paix. C'est la floraison de l'homme, c'est l'épanouissement de son âme ; mais il ne veut pas qu'on aborde cette épreuve avec le sourire de l'indifférence. Il n'y a que l'aveugle et l'insensé qui puissent la voir ainsi. Elle mérite toute notre attention, si nous la considérons comme une bataille, et tous nos transports, si nous la considérons comme un couronnement. « De ces deux sen- » timents, dont l'un est laborieux et l'autre ravissant, il » s'en doit former un troisième, qui est un doux mélange » de dévouement et d'espérance, et qui constitue l'état de » paix vive et de calme animé, dont l'âme régénérée doit » donner des signes à cette grande heure. »

Toute affection de l'âme, bonne ou mauvaise, nous élève au dessus de la mort : c'est l'orgueil du guerrier, c'est la piété du martyr, c'est la fureur du suicide. Mais toute bravoure qui n'est pas vraiment de Dieu est animale ou folle ; ce n'est que de l'orgueil ou du délire. « La véri- » table bravoure, dit-il, c'est le sentiment divin de notre » supériorité sur le corps. » Mais, alors même, il faut, pour que la mort garde toute sa dignité, qu'elle soit simple. Une mort fastueuse lui est suspecte. Socrate lui-même n'échappe pas sur ce point à sa critique : « Il

(1) Esprit des choses, t. II, p. 36.

» semble trop regarder sa mort comme une scène histo-
» rique, plutôt que comme une œuvre intérieure. » C'est ainsi que Saint-Martin nous trace des règles pour bien mourir. Disons une fois encore qu'il les a noblement suivies.

Ces austères conseils se terminent par cette éloquente apostrophe, que nous avons rencontrée deux fois dans ses écrits : « La mort! Est-ce qu'il y en a encore? Est-ce
» qu'elle n'a pas été détruite? Le combat a été livré, la vic-
» toire remportée ; nous n'avons plus à recevoir de la main
» de la mort que la palme du triomphe. La mort! Est-ce
» la mort corporelle que le sage compterait pour quelque
» chose? Cette mort n'est qu'un acte du temps. Quel rap-
» port cet acte du temps pourrait-il avoir avec l'homme de
» l'éternité? »

Évidemment, c'est là le grand, le généreux côté de la morale mystique, le détachement de la vie, la joie de la mort. Pourquoi faut-il que, même en ce cas, la sympathie doive être mesurée et l'éloge discret? L'ascétisme est toujours voisin de l'excès, et Saint-Martin n'y échappe pas. L'idolâtrie de la vie est la folie des matérialistes ; le mépris exagéré de la vie est la folie des mystiques. La vraie morale n'adore pas les biens du monde ; elle ne les foule pas non plus tous aux pieds. Ces biens ne sont pas seulement les richesses, les dignités, les honneurs, que le mystique méprise, et à bon droit ; c'est aussi l'affection ; ce sont tous ces liens des âmes, si forts et si doux ; c'est l'amitié, c'est la famille, c'est la vie du cœur. Le mysticisme n'en tient nul compte. Il enveloppe tous ces biens terrestres dans le même dédain, et en cela assurément il se trompe ; il aboutit ainsi à une sorte de stoïcisme amer qui n'est pas sans grandeur, mais qui n'est pas non plus sans exagération,

et par conséquent sans danger ; il absorbe tous les sentiments dans un seul, le sentiment divin. La vraie morale chrétienne les distingue sans les séparer ; elle nous ordonne d'aimer Dieu ; mais elle nous permet les affections terrestres en les gouvernant ; elle en fait même des vertus. Ici encore, le mysticisme a tort, comme tout système qui va jusqu'à changer la nature au lieu de l'améliorer. L'œuvre est de bien vivre, non de vivre contre nature, et de régler notre cœur, non de l'immoler. Le Ciel n'exige pas, que dis-je? il ne veut pas que notre sensibilité lui offre un pareil sacrifice. Dieu éprouve la piété d'Abraham ; mais l'ange arrête le bras déjà levé sur l'enfant ; notre Dieu n'est pas un Dieu jaloux.

Nous avons essayé de définir dans ses principaux caractères la morale théosophique, et nous pouvons dire qu'elle est en parfaite conformité avec l'esprit général du système. Le principe du bien substantiellement inséparable de Dieu, la nécessité de devenir Dieu pour posséder le bien, et de là l'exaltation ou le désespoir ; des aspirations sublimes, mais trompées ; des élans mal soutenus, des efforts dépensés en pure perte, un héroïsme d'imagination plus que de pratique ; le désintéressement rigoureux dans les principes, et dans le fait la promesse du bonheur absolu dès cette terre ; la contradiction d'une humilité excessive qui aboutit à l'apothéose ; l'extase, c'est-à-dire l'abandon et le repos, prise comme le signe de la vertu consommée, qu'elle rend impossible en détruisant l'effort ; la perfection placée dans la contemplation pure, le rêve substitué à l'action, la pratique niée, la charité reléguée au second rang ; un but impossible marqué à l'homme dans les nuages ; un dédain grandiose, mais excessif, de la vie ; le cœur humain réduit au seul sentiment de Dieu, et dés-

hérité de toute autre affection, voilà cette morale avec sa grandeur et sa faiblesse ; belle sans doute, grande à son heure et à sa place au milieu des corruptions de ce siècle, comme le stoïcisme au déclin des mœurs antiques; belle comme une protestation de la pensée contre la matière, et du sentiment divin contre la sensation victorieuse; grande comme tout système qu'anime une foi ardente, mais vicieuse et pleine de périls, quand elle tend à détruire en nous l'homme, pour faire régner à sa place je ne sais quel dieu, dont le vrai nom est néant; sublime quand elle nous apprend à mourir, périlleuse et fausse quand elle nous enseigne à vivre. Mélange indéfinissable de foi et d'orgueil, Christianisme de fantaisie qui se résout dans le panthéisme, telle est cette morale. Nous la connaissons maintenant, et nous pouvons la nommer : c'est le quiétisme.

§ II.

Idées politiques et sociales. — Théocratie. — M. de Maistre et Saint-Martin.

Comme sa morale, la politique de Saint-Martin a un caractère purement spéculatif. Elle se pose tellement en dehors et au dessus de l'humanité, elle la dépasse de si haut, qu'on s'explique sans peine pourquoi elle eut si peu de retentissement, même à cette époque de discussion fondamentale sur l'origine des sociétés et le principe des gouvernements. Ce n'est certes pas l'originalité ni la hardiesse qui lui manquent; mais elle fuit le terrain brûlant de la politique contemporaine; elle n'y touche qu'en passant et de mauvais gré; elle s'établit de plain-pied dans la sphère immuable des idées divines; elle est une consé-

quence et une application du dogme théosophique de l'unité : c'est-à-dire qu'elle doit se résoudre dans un système théocratique. Mais c'est une théocratie particulière, qui n'est pas complètement celle de M. de Maistre, malgré les analogies, et qui garde son caractère distinctif. Ajoutons qu'elle est, comme la morale, parfaitement irréalisable, et que si la théorie est curieuse, la pratique est nulle.

Saint-Martin a exposé sa politique dans quatre ouvrages principaux : le livre *des Erreurs*, la *Lettre sur la Révolution*, l'*Éclair sur l'Association humaine* et les *Réflexions d'un observateur sur une question de l'Institut*. Vingt-trois années séparent le premier et le dernier de ces écrits. Dans cet intervalle, la Révolution s'est accomplie; mais la pensée du philosophe n'a pas varié; à peine si pour la forme il change quelques mots à son langage. L'idée théocratique reste immuable au sommet de son système; seulement, il en marque l'avénement dans un plus prochain avenir. La Révolution n'est pour lui que la ruine immense de l'erreur; elle a fait le vide dans le monde des idées. L'erreur détruite, la vérité va poser ses premières bases. Rien n'est fait encore : attendez un peu; tout se prépare déjà, tout va se faire.

Quels sont les principes de ce gouvernement divin dont l'avénement est proche? Il faut les chercher dans la question de l'origine des sociétés. Sur ce point fondamental, Saint-Martin se sépare violemment des publicistes de son siècle.

On sait qu'au récit de la Genèse le dix-huitième siècle avait substitué le roman d'un prétendu état de nature antérieur à l'état social. Les publicistes s'étaient emparés de l'hypothèse de Rousseau, renouvelée de celle de Hobbes, comme d'un fait démontré, et, sur cette base ima-

ginaire, ils avaient bâti toutes leurs théories. On supposa dans les premiers âges du monde je ne sais quel homme sauvage, errant au fond des bois, puis s'associant avec un autre sauvage comme lui, et fondant sur un pacte réciproque la société future. Étrange hypothèse, dans laquelle le siècle salua avec enthousiasme le berceau de la civilisation, et qu'on trouve développée à l'état d'axiôme historique au début de l'*Esquisse* de Condorcet.

N'est-il pas étonnant que Rousseau, qui avait si bien démontré que la parole est nécessaire pour expliquer l'invention de la parole, ne se soit pas fait un raisonnement analogue sur la formation de la société ? Est-il possible de concevoir la création de la société par l'homme, si l'homme n'a pas déjà en lui l'instinct social, c'est-à-dire le germe de la société future ? Une hypothèse comme celle de Rousseau implique dans l'homme sauvage une réflexion singulièrement développée, une sagacité incomparable, puisqu'il a pu concevoir dans son isolement « une » forme d'association qui défende et protège de toute la » force commune la personne et les biens de chaque asso- » cié (1). » Ce que l'homme civilisé, instruit par l'expérience de tant de siècles, comprend et approuve, l'homme sauvage, vivant comme la brute dans les forêts, l'aurait-il compris et réalisé ? Non, c'est là une pure chimère ; l'origine de la société n'est pas dans la raison de l'homme, elle est dans son cœur ; elle n'est pas de création humaine, elle est d'institution naturelle, c'est-à-dire divine ; elle n'est pas l'œuvre abstraite d'un raisonnement, mais le produit spontané de nos instincts. Là est la vérité ; tout le reste n'est que roman.

---

(1) Contrat social, liv. I, chap. VI.

Étant admise cette hypothèse de l'état de nature, il y avait deux manières d'en sortir : ou bien, comme dans le système de Hobbes, par la force qui s'impose aux libertés anarchiques et rassemble les hommes en un troupeau d'esclaves; ou bien, comme dans la théorie de Rousseau, par un pacte réciproque, base du contrat social. Saint-Martin se place successivement à ces deux points de vue pour réfuter Hobbes et Rousseau.

Dira-t-on que c'est la force qui a créé la société ? Mais c'est ruiner par la base le système social : ce que la force a fondé, la force peut le détruire. L'homme, s'il est digne de ce nom, doit briser ce joug et retourner à la liberté sauvage de ses forêts. Sur quoi d'ailleurs fonderez-vous votre société politique ? Dans cette ruine de tout principe et ce néant de tout droit, il n'y a plus que des bras et des armes au service d'une volonté sanguinaire, et la société n'est qu'un assemblage de meurtriers qui s'exterminent (1). « Si c'est là tout le secret que les publi-
» cistes avaient à nous apprendre et tout le bonheur qu'ils
» avaient à nous procurer, ils pouvaient se dispenser de
» s'asseoir dans la chaire, puisque les loups y étaient assis
» avant eux... Au reste, il suffirait de lire l'inscription des
» canons pour apprendre où aboutissent ces doctrines et
» d'où elles dérivent ; car la politique humaine, à force de
» dire aux rois que les canons étaient leur dernière raison,
» les a amenés à penser et à agir comme si cette der-
» nière raison était aussi pour eux la première, c'est-à-
» dire qu'en fait de principe, un canon est leur *alpha et*
» leur *ôméga* (2). » Dans l'association forcée, on ne voit

(1) Erreurs, p. 267.
(2) Lettre sur la Révolution, p. 30.

donc que l'image d'une révoltante férocité, où les sujets sont autant de victimes, et où le tyran rapporte à lui seul tous les avantages de la société dont il s'est rendu maître. Comme cette espèce de gouvernement n'offre aucune trace de justice ni de raison, elle ne peut se concilier avec aucun des vrais principes; autant vaudrait dire qu'une bande de voleurs forme aussi un corps politique (1).

Telle est l'énergique réfutation que présente Saint-Martin contre ces hypothèses qui, plaçant dans la contrainte le principe social, réduisent le droit du souverain à la force et le droit du sujet à l'obéissance. Étranges théories, inventées par le matérialisme au profit de tous les despotismes qui ensanglantent la servitude des peuples. N'oublions pas que le livre de Hobbes était un livre de parti. Il est naturel qu'une telle philosophie, qui s'inspire dans des rancunes et dans des haines, mette partout la force à la place de la justice, et la colère à la place de la vérité.

L'hypothèse du Contrat social ne conduit pas à de pareils résultats. Ce n'est plus ici la force, c'est-à-dire la matière qui crée la société; c'est la volonté, c'est-à-dire l'esprit. Saint-Martin ne peut cependant admettre cette origine. Il réfute Rousseau, mais avec respect; il le salue d'un touchant hommage avant de combattre son hypothèse : « Jean-Jacques lui-même, dit-il, dont le cœur et » la plume étaient si propres à faire descendre la vérité » sur la terre, lui qui, de tous les publicistes, a le plus » respecté la nature de l'homme, ne l'a cependant point » connue d'une manière assez positive pour en tracer fi- » dèlement l'histoire. »

---

(1) Erreurs, p. 268.

L'association volontaire de tout un peuple est impossible à concevoir. Pour que les voix fussent unanimes, il faudrait que la manière d'envisager les motifs et les conditions du nouvel engagement le fussent aussi. C'est ce qui n'a jamais eu et n'aura jamais lieu dans la région des choses sensibles, où, rien n'étant fixe, tout étant relatif, il ne peut y avoir de consentement unanime. Outre qu'il faudrait supprimer dans chacun des membres l'ambition d'être le chef ou d'appartenir au chef, il faudrait encore le concours d'une infinité d'opinions qui ne s'est jamais rencontré parmi les hommes, tant sur la forme la plus avantageuse du gouvernement que sur l'intérêt général et particulier, et sur la multitude des objets qui doivent composer les articles du contrat. L'hypothèse est donc hors de toute vraisemblance.

Mais supposons, ce qui est impossible, ce consentement unanime, il reste encore à se demander si l'homme a le droit de prendre un pareil engagement. Vous dites qu'il dispose de lui-même. Qui donc l'y autorise? La source de ses droits n'est pas en lui, puisqu'il ne peut en transformer un seul. Il n'en est pas le maître, n'en étant pas l'auteur. Si donc il transfère à un autre homme un droit qu'il n'a pas, celui de disposer de lui-même, il fait une convention nulle, qui ne lie ni les chefs, ni les sujets (1).

Si l'association forcée est une atrocité, si l'association volontaire est impossible, contraire à la justice et à la raison, les sophismes du matérialisme et la chimère de Rousseau tombent également. Faire de la société une création de l'homme, c'est commettre le principe social à

(1) Erreurs, p. 270.

la violence de ses passions brutales, aux hasards de sa raison précaire, ou à l'illégalité d'une convention nulle.

La source de toutes ces erreurs, c'est que les publicistes n'ont écrit qu'avec des idées dans une matière où ils n'auraient dû écrire qu'avec des sanglots. Pour trouver le vrai principe social, il faut se servir de l'âme comme d'un flambeau. « Cette lampe à la main, dit Saint-Martin, » j'oserai marcher devant l'homme dans ces obscurs sou- » terrains où tant de guides, soit trompeurs, soit trom- » pés, l'ont égaré. »

Le principe social est dans le cœur de l'homme et dans ses nécessités physiques. Il est à la fois une preuve de notre déchéance et un témoignage de la miséricorde de Dieu. Depuis la chute, notre vie n'est qu'une chaîne de dépendances continuelles. Faibles et dénués de tout, la Providence nous a remis aux mains bienveillantes d'une mère et d'un père. La famille est le premier type de l'association ; elle doit protéger le corps de l'homme naissant, éclairer son esprit. Elle a ainsi une œuvre double à remplir, qui se résume dans ces deux mots : protection, éducation.

Or, la famille, c'est la société en petit. Les peuples ont le même berceau que les hommes. Les nations commencent comme les individus.

L'objet de la société est le même que celui de la famille : aider l'homme, le soutenir dans sa voie, appuyer sa faiblesse. Quel est donc ce merveilleux instrument de restauration et de salut que possède la société ? La religion. La véritable association est l'association religieuse ; la vraie société est celle de la prière. « La pensée divine » devait éternellement lui servir de centre et de noyau. » Mais, hélas ! c'est ici qu'il faut pleurer avec Saint-Martin.

La prière s'est retirée, avec la foi, des associations, qui ont ainsi manqué leur but, et l'homme est resté livré comme une dupe à tous les systèmes chimériques, heureux quand il n'était pas livré comme une proie à des politiques homicides!

Telle est la véritable pensée de Saint-Martin sur l'origine de la société. Elle se confond pour lui avec l'origine même des religions. Elle a commencé avec la première famille dépositaire de la pensée divine. La solidarité physique des hommes n'est donc que la condition extérieure de leur solidarité morale dans la prière et dans l'amour.

Si le principe social est dans la religion, la théorie politique qui en dérive doit être la théocratie pure. Le Verbe est la seule et vraie source de tout pouvoir, le seul et véritable législateur. En lui doit être la base de toute propriété, la sanction de toute loi. Tout gouvernement qui ne portera pas la marque d'alliance, le signe du Verbe, sera réputé illégitime et faux. Saint-Martin va puiser ainsi la légitimité du pouvoir aux sources les plus élevées de la théosophie. A ce point de vue sublime, ni la royauté héréditaire, ni la république ne lui conviennent. L'une est la traduction en politique de l'hypothèse sociale de la force, l'autre émane directement de l'hypothèse du contrat. Saint-Martin doit détruire dans l'application ce qu'il a combattu dans la théorie. Il a nié la cause, il ne peut pas admettre l'effet. Rien n'égale la hardiesse de ses jugements sur les systèmes politiques de son époque.

Notons-le bien cependant, Saint-Martin n'a rien d'un révolutionnaire. Sa critique est toute spéculative, non militante. Sa pensée ne descend jamais au pamphlet. Il recommande en termes pressants la soumission aux souverains. Ce n'est point le sujet qui a établi ses chefs. Si le

pouvoir s'est altéré, l'homme qui ne l'a pas créé ne peut pas le détruire. C'est du Ciel qu'il faut attendre la délivrance. Il veut aussi qu'on respecte les lois, quoique fausses et dégénérées. Mieux vaut, dit-il, soutenir les anciennes institutions que de charger précipitamment la chose publique d'institutions nouvelles. Les amputations complètes ne devraient se faire qu'à la dernière extrémité (1).

Les principes de sa critique politique à l'égard des monarchies sont d'une extrême simplicité. Il pose *à priori* les caractères que doit avoir un gouvernement vrai, et il recherche si ces caractères existent quelque part.

Il est évident que les associations politiques, fondées sur la loi du Verbe, doivent être stables comme ce qui est absolu, et analogues entre elles, comme deux formes de la même vérité. Or, quels sont les gouvernements qui sont ou stables ou analogues? L'histoire des rois est l'histoire de révolutions sanglantes, d'usurpations, de catastrophes. Une dynastie s'élève et tombe. L'instabilité et la confusion remplissent les trônes. Et quelles variétés de formes dans ces différentes monarchies! Ici la puissance absolue aux mains du roi, là sa puissance limitée par la nation. Si l'une de ces formes est conforme au principe, il faut bien que l'autre lui soit opposée.

Dans un gouvernement autorisé et réglé, la loi civile et la loi criminelle émaneraient directement de la vraie justice; elles seraient la justice même. Mais voyez dans ces gouvernements illégitimes, quelles lois aveugles! Quel arbitraire violent! C'est le hasard qui règne.

---

(1) Réflexions d'un observateur, p. 36.

Le droit public ? Se peut-il concevoir une plus grande monstruosité que ces échanges de provinces faits entre eux par les souverains, comme si les peuples étaient des troupeaux; ou que ces usurpations qui déguisent la violence brutale sous de grands noms, et donnent à ces invasions de la force sur la faiblesse le glorieux prétexte de la victoire ? La loi civile? Je suppose tous les droits établis; quand l'avarice, la mauvaise foi, l'incertitude même élèveront des contestations, qui pourra assurer les droits menacés par l'injustice ou réhabiliter ceux qui auraient dépéri? Quel juge, dans ce dédale impénétrable d'héritages et de mutations, pourra jamais se reconnaître, et prononcer sans craindre de consacrer une usurpation? La prescription? Quelle contradiction! La durée assure l'impunité au vol ; le temps, c'est-à-dire le succès, efface l'injustice ; l'iniquité qui réussit se consacre. Il est donc évident que c'est la loi civile qui crée la justice, pendant qu'elle ne devrait que l'exécuter.

Que dire de l'administration sociale qui veille à la sûreté des États, la loi criminelle, par exemple? Où sont les titres du législateur et du juge? En lui-même? Personne n'oserait le soutenir; ces titres ne peuvent être que dans la sanction supérieure du Verbe. Où cette sanction manque, le droit manque aussi. Ce n'est pas l'homme qui est le maître du glaive, il n'en peut être que le dépositaire. Quand la loi toute seule, séparée de Dieu, prend ma place pour la punition de mon ennemi, elle prend la place d'un homme de sang (1). Les politiques croient pouvoir fonder le droit de punir sur une sorte de droit de guerre. Le mal-

(1) Erreurs, p. 338.

faiteur déclare la guerre à la société, la société le frappe. Honteuse victoire ! Cent hommes s'arment et vont de sang-froid exterminer un de leur semblables. Vous appelez cela la guerre, s'écrie Saint-Martin; j'appelle cela un assassinat.

Or, on voit de reste que le pouvoir ne porte pas cette sanction du Verbe, qui seule est le signe de la vraie justice. Il marche au hasard, son glaive frappe dans les ténèbres. Une horrible responsabilité de sang pèse sur lui. La justice ne devrait tendre qu'à réparer par le châtiment l'ordre troublé par le crime. C'est là son unique objet. Il implique, par conséquent, que des crimes dissemblables soient frappés de la même peine. La loi criminelle ne viole-t-elle pas cette loi d'analogie qui devrait toujours la guider ? Justice horriblement défectueuse, qui demeure toujours la même devant l'éternelle nouveauté du forfait. Justice atroce, qui a recours à des moyens faux et cruels, comme la torture, pour exprimer de force la vérité qu'elle ignore, se vengeant ainsi de son ignorance sur le coupable. Justice impuissante et aveugle qui, punissant l'homicide du corps, épargne l'homicide des âmes, et tous ces crimes intellectuels que commettent tous les jours le matérialisme et l'athéisme, à l'abri d'une scandaleuse impunité. D'ailleurs, que de jugements faux et d'innocents condamnés ! En quoi l'exécution d'un innocent diffère-t-elle d'un assassinat ? Mais supposons que le condamné soit coupable. Avez-vous songé aux conséquences de votre précipitation à exécuter la sentence ? Avez-vous pensé que cette rapidité du supplice ôte le temps du repentir au criminel ; que l'atrocité de l'exécution lui en ôte la force et l'expose à perdre, dans le désespoir, une vie précieuse, dont un usage plus juste et le sacrifice fait à temps auraient pu effacer ses crimes ?

Mais non, vous le précipitez furieux et délirant dans la Justice éternelle.

Quittons ces scènes d'horreur, s'écrie Saint-Martin; quittons-les avec lui; mais ne nous empressons pas d'accuser l'exagération de ses couleurs et la teinte sinistre de ce tableau. Souvenons-nous de l'époque, et marquons la date. Quelle confusion, que d'arbitraire, souvent que de barbarie, dans les dernières années du règne de Louis XV. Où est la justice? Où est la garantie de la liberté et de l'existence des citoyens? Le Parlement? Mais il n'a que le droit de remontrance; s'il refuse d'enregistrer, on l'exile. L'exil fait réfléchir; le Parlement enregistre, obéit et revient. Et voilà à quoi se réduit le régime des garanties. A côté de la justice du Parlement, que de justices irrégulières, depuis la Prévôté des maréchaux qui exerce sur les grands chemins un arbitraire inouï, jusqu'au Grand-Conseil, admirable tribunal d'exception, inventé pour punir un innocent que le Parlement aurait sauvé, ou sauver un coupable qu'il aurait puni. Et les lettres de cachet, cadeau cher aux favoris, jouet précieux aux mains des maîtresses! Que dire de l'esprit de la procédure criminelle; des cruautés ensevelies dans l'ombre des geôles, des inimitiés particulières peuplant la Bastille de courtisans en disgrâce ou d'imprudents penseurs; des garanties refusées aux accusés, de cette procédure ténébreuse, du ministère de l'avocat interdit dans certains cas; de la torture, cette anticipation de la mort? On ne peut, pour une pareille époque, trouver les plaintes de Saint-Martin excessives, ni ses critiques trop amères. Ajoutons qu'il ne les puisa pas seulement dans sa raison et dans son cœur, et qu'il semble plus d'une fois se souvenir de ce livre, un des plus beaux du siècle, le *Traité des délits et des peines*, qu'avait écrit un homme

généreux, Beccaria, et auquel la France, fatiguée de l'arbitraire, avait fait un accueil si triomphant.

A tous ces signes d'arbitraire, d'illégalité, de violence, Saint-Martin reconnaît l'illégitimité du système monarchique qui gouvernait la France à la date du livre *des Erreurs*.

Dans son *Éclair sur l'association*, dans sa *Lettre sur la Révolution*, dans ses *Réflexions d'un observateur*, il juge les principes du système républicain avec une sévérité égale, mais tout abstraite, si je puis dire, sauf deux ou trois passages qui portent l'empreinte de l'époque.

Il attaque les bases mêmes du gouvernement républicain, qu'il trouve dans le *Contrat social*. Il nie que le corps politique se soit formé par un pacte; et comme c'est là le principe sur lequel se fonde Rousseau, il nie les conséquences qui s'en déduisent : la souveraineté du peuple, et la loi définie l'expression de la volonté générale. Il n'est d'accord avec Rousseau que sur un point, l'impossibilité d'une représentation de la volonté populaire ; mais Rousseau, en niant la délégation, renverse la seule base de la République, et Saint-Martin retourne habilement contre le système de Rousseau cet aveu compromettant.

Ainsi, négation de la souveraineté du peuple, négation de l'autorité de la loi émanée du suffrage, négation de toute délégation possible de la volonté publique : tels sont les points essentiels de la critique de Saint-Martin.

La souveraineté du peuple? Oui, sans doute, elle existait dans l'état primitif : chaque homme était souverain, tous étaient rois. Mais depuis la chute, l'homme n'a gardé de sa grandeur que le droit d'en sentir la privation. Cette souveraineté tant prônée, dans le passé, c'est

un glorieux souvenir; dans le présent, c'est un mensonge et une misère (1).

La volonté générale sera donc impuissante à faire la loi; car une loi n'est rien, si elle n'a une sanction. Or, une sanction suppose une autorité supérieure. Est-ce donc une véritable sanction que cette adhésion mutuelle, que ce commerce de volontés qui se fait d'égal à égal, qui peut cesser à la volonté des parties, qui n'a par conséquent qu'une existence précaire, et qui ne peut offrir que des puissances conventionnelles et des sanctions figuratives (2)? Une pareille loi peut-elle être obligatoire? L'obligation suppose la *mulcte*. Mais parmi les individus qui sont censés avoir fait la loi, il y en a fort peu qui veuillent de la mulcte pour leur propre compte. D'ailleurs, la loi des hommes ne sait que tuer, punition qui n'effraie que l'homme de matière, et amende rarement l'homme moral. « Elle m'en imposerait davantage, cette » loi, si, au lieu de les tuer, elle savait les ressusciter, et « environner les coupables de la lumière de leur crime. »

Le pouvoir législatif n'appartient pas à la volonté générale : la loi ne peut pas être l'expression de ces volontés humaines, capricieuses, mobiles, sans autorité ni sanction. Une volonté ne peut se faire à elle-même sa loi. Il implique d'admettre une liberté se liant elle-même. Mais ce pouvoir, qui n'est pas dans la volonté de tous, sera-t-il dans la volonté de quelques-uns choisis pour cet objet? La volonté générale, impuissante par elle-même, peut-elle au moins donner procuration, se déléguer, s'a-

---

(1) Lettre sur la Révolution, p. 62.

(2) *Ibid*, p. 63.

liéner? Quelle contradiction ! Quels droits aliénera-t-elle, si elle en est privée? Quelle autorité déléguera-t-elle, si elle n'en a aucune? Ainsi, toute aliénation est nulle, toute délégation est dérisoire. Saint-Martin revient sur ce point, dans presque toutes ses œuvres, avec une insistance marquée.

Il n'y a que deux facultés qui soient à notre disposition, la volonté et l'action ; c'est pourquoi l'on ne voit que deux pouvoirs réels aux mains des hommes, l'administration et l'exécution. Le pouvoir de la pensée fixe ou de la législation véritable ne s'y trouve pas; il est demeuré aux mains du vrai et unique Souverain. Aussi le mot *souverain* est-il un être de raison dès qu'on veut l'appliquer à un homme; et celui qui se donnerait pour législateur prendrait à coup sûr sa volonté pour la pensée, et s'attribuerait un pouvoir chimérique. De là l'instabilité des lois humaines. « Les hommes, souverains imaginaires, ne peu-
» vent bâtir que des œuvres imaginaires elles-mêmes, et
» qui sont toujours à recommencer, parce que leur force
» exécutrice ne procédant point de la *loi*, on ne trouvera
» là que *des enfants sans mères ou des mères sans enfants*,
» la loi sans l'action ou l'action sans la loi. »

Le souvenir des vicissitudes du pouvoir révolutionnaire, de ses lois contradictoires, de ses constitutions mobiles, de ses caprices sanglants, se marque dans quelques pages attristées et graves, dans une surtout qui, à elle seule, est une date : « S'il étai juste et bon logicien, un représentant
» du peuple devrait dire à ses concitoyens : Je vous trom-
» perais et je me tromperais moi-même, si je me disais le
» représentant de votre volonté entière ou de celle qui
» embrasserait toutes les bases de l'ordre social. Vous
» n'avez plus la jouissance de toutes les lumières qu'il

» faudrait pour cela, et, par votre élection, il vous a été » impossible de me les donner, à moi de les recevoir. Je » ne peux donc être représentant que d'une partie de » votre volonté, de celle qui a pour objet l'administration » de vos affaires domestiques, parce que vous avez le pou- » voir de me confier ces soins inférieurs. Ce n'est donc » qu'en vous abaissant que je m'élève. Que serait-ce donc » si je n'usais de mon ministère que pour vous ruiner, » pour vous ôter la liberté ou la vie? Il est clair que ce » n'est point à ces actes-là que vous m'auriez appelé, puis- » que chaque citoyen peut dissiper ses biens, se tenir ren- » fermé ou se couper le col quand il lui plaît, et qu'il n'a » pas besoin d'un représentant pour se satisfaire sur tous » ces points (1). » Il y a dans ces lignes une raillerie sinistre, dirigée contre ces pouvoirs révolutionnaires trop souvent funestes à ceux qu'ils représentaient. Saint-Martin a parfois de ces traits incisifs d'une ironie supérieure, qui marquent leur empreinte sur une époque ou sur un homme, et la laissent gravée au vif.

Telle est la véritable pensée de Saint-Martin sur le système démocratique. La démocratie proclame la souveraineté du peuple, et cette souveraineté est un mensonge. Elle définit la loi l'expression de cette souveraineté, mais cette souveraineté étant nulle, la loi est nulle elle-même, et manque d'obligation et de sanction, ces premiers caractères d'une loi. Enfin, elle délègue le pouvoir du peuple à ses élus, et, en faisant cela, elle aliène ce qu'elle n'a pas, elle délègue sa misère, elle donne procuration pour son néant.

---

(1) Éclair sur l'association, p. 71.

Comprend-on après cela que quelques auteurs contemporains aient eu cette étrange pensée de faire de Saint-Martin une sorte de prophète de la Révolution française, un illuminé républicain (1)? Non, il faut en prendre son parti : Saint Martin n'est pas plus pour la république que pour la monarchie. Toutes ces formes de gouvernement sont pour lui également illusoires, également fausses, parce que toutes sont de manifestes usurpations sur l'autorité du seul maître, du seul souverain, Dieu. « Quand » je vois les publicistes, dit-il, se tourmenter ainsi sur la » forme de l'association, tandis qu'ils sont si peu avancés » sur le fonds même, il me semble voir des architectes es- » sayer de bâtir une forteresse sur les flots de la mer, ou, » mieux encore, des hommes se disputer auprès d'un » cadavre sur l'espèce et la couleur des habits qu'ils lui » donneront pour le conduire à la sépulture (2). »

Nous avons suivi Saint-Martin dans cette polémique inexorable contre tous les pouvoirs. La loi civile, aveugle sentence, qui frappe au hasard sans aucune notion des vrais principes de la propriété; la loi criminelle, glaive toujours sanglant, qui tue sans réparer le désordre; le caprice du souverain se faisant loi, que le souverain soit monarque ou peuple; la justice dénuée de toute sanction; la société dominée par le despotisme ou trahie par ses représentants; l'humanité s'immolant elle-même dans des guerres parricides; tout ainsi commis au hasard brutal des passions; nulle majesté là où il n'y a nulle autorité; nulle autorité où il n'y a pas de droit; nul droit où il n'y a pas de de-

(1) Voir l'Histoire de la Révolution française, par M. Louis Blanc, t. II.

(2) Lettre sur la Révolution, p. 51.

voirs : tels sont les résultats désastreux de la critique de Saint-Martin; telles sont les ruines qu'il amoncelle. Mais attendez : s'il renverse tous les gouvernements qui ne lui semblent pas être liés avec Dieu, c'est pour asseoir d'une manière plus solide la vraie politique et la vraie société.

Voyez-le rétablir sur *la base divine* ce qu'il avait détruit comme à plaisir. L'homme uni à Dieu recouvre tous ses droits abolis ; l'autorité se relève de ses ruines ; la justice reparaît dans sa majesté ; la loi reprend sa sanction, la société rentre dans l'ordre, le monde dans l'harmonie. Ce gouvernement idéal sera le gouvernement de la prière; cette politique, la politique de la foi. Les chefs du pouvoir dans les démocraties sont les représentants et les *commissaires du peuple*. Les chefs des nations, dans le système de Saint-Martin, sont les représentants et les *commissaires de Dieu* (1).

Mais comment Dieu choisit-il ces représentants ? Dans les institutions humaines, c'est le hasard qui donne aux nations leurs chefs et leurs magistrats, la naissance dans les monarchies, le suffrage dans les républiques. On sait qu'au fond de l'urne populaire c'est l'ignorance qui vote, et le hasard seul peut en sortir. Dans le système théocratique, c'est le mérite qui donne le pouvoir ; le mérite de la volonté régénérée, de l'âme purifiée. Le principe du pouvoir est la *réhabilitation*. Ce sera là une véritable royauté, celle des lumières ; une autorité effective, celle de la vertu.

Le pouvoir, fondé sur ce grand principe, ne sera plus sujet à contestation : ce sera un pouvoir de fait, de droit,

---

(1) Lettre sur la Révolution, p. 60.

de nécessité, de devoir. De droit, parce que l'homme régénéré puisera sa légitimité dans son mérite; de fait, parce qu'il sera supérieur aux hommes par toutes ses facultés retrempées en Dieu; de nécessité, parce que l'indigence spirituelle des autres réclamera ses richesses, leur aveuglement ses lumières, leur néant son appui; de devoir, enfin, parce que c'est pour lui une obligation morale d'appliquer ses merveilleuses facultés au salut de ses frères. Il doit exercer sur eux le saint despotisme de la charité, s'emparer d'eux et ne leur laisser aucune liberté de se dépraver, les traiter enfin avec la suprématie du maître sur son esclave, de l'homme raisonnable sur un insensé, de l'homme qui voit sur l'aveugle qui s'égare. Il sera donc roi, roi absolu de fait et de droit : il n'aura pas de rebelles ou d'ennemis, parce qu'il sera tout puissant. Chacune de ses pensées sera une loi; chacun de ses actes sera lié à la pensée. Ce qu'il pensera sera loi par le fait de sa pensée; ce qu'il voudra s'exécutera par le fait de sa volition. Chef de la prière, il embrassera sans peine toutes les parties du gouvernement, il connaîtra tous les vrais principes de la justice. Il sera le grand-prêtre, le grand-juge, le grand-médecin de la nation théosophique (1). « Il n'est pas jusqu'aux arts dont » il ne puisse diriger la marche et indiquer le véritable » goût; car le flambeau qu'il porte à la main, répandant » une lumière universelle, doit l'éclairer sur tous ces ob- » jets, et lui en laisser voir la liaison. »

Telle est l'idée du vrai roi; et ce n'est pas là une invention : cette idée est de tout point conforme à celle que nous nous formons naturellement du Souverain. Seulement

(1) Erreurs, p. 283.

nous transportons à des royautés illusoires les droits immuables qui n'appartiennent qu'au pouvoir consacré par Dieu; mais, par cette transposition même et cette fausse application, nous prouvons que le principe subsiste au fond de notre pensée, en dépit des altérations de fait et des démentis de la réalité.

D'où vient, sinon de ce principe, ce respect idolâtre pour la majesté royale? Nous regardons les rois comme devant être l'image et les représentants d'une autorité supérieure, et par là, susceptibles de plus de force, de lumière et de sagesse que les autres hommes. N'est-ce pas sous cette autorité sacrée qu'ils s'annoncent et qu'ils font valoir tous leurs droits? Leur nom est le sceau de toutes les puissances « qu'ils versent dans leur empire. » Généraux, magistrats, princes, tous tiennent d'eux leur autorité. L'élu de Dieu sera le grand-médecin de son royaume; il guérira toutes les maladies. Mais l'idolâtrie monarchique n'attribuait-elle pas le même privilége aux rois de France? Ainsi, nous avons fait nos rois à l'image de ce grand roi de la théosophie, et ce que nous attribuons si gratuitement à nos monarchies débiles et à nos royautés dépravées, nous le refuserions à cette monarchie de l'homme régénéré, à cette royauté qui puise son droit au Ciel, et qui reçoit son sceptre des mains de Dieu? Ce serait une singulière contradiction.

Mais, dira-t-on, c'est un pur idéal. Où sont ces souverains, ces rois, ces monarques magiciens, maîtres de la terre et des hommes? « On ne me croirait pas, dit » malicieusement Saint-Martin, si je voulais persuader » que ces souverains se trouvent sur les trônes; mais je » prie mes semblables d'être bien convaincus que les » vrais souverains ne sont pas des êtres imaginaires;

» qu'il y en a eu de tout temps, qu'il y en a actuellement,
» et qu'il y en aura toujours, parce que cela entre dans
» l'ordre universel, parce que cela tient au grand œuvre,
» qui est autre chose, après tout, que la pierre philoso-
» phale. »

A quoi bon discuter de pareilles chimères? Il nous a semblé curieux de les exposer; il serait trop aisé de les combattre. Saint-Martin confond tout, temporel et spirituel; il est théocrate dans la rigueur absolue du mot; il fait descendre le Ciel sur la terre. Le cabinet de Versailles deviendra le sanctuaire du Verbe, et, dans cet étrange gouvernement, le pouvoir s'exerce par Dieu même, les saints tiennent le rang de ministres; la politique s'appelle Providence. Tous les hommes ne forment qu'une famille. Dieu est le père de famille qui, par le pieux office de ses fils aînés, éclaire la pensée et dirige les pas chancelants de l'humanité. Touchant tableau; mais laissons-le à sa place, dans quelque royaume d'Utopie, dans quelque Atlantide théosophique.

Supposez maintenant qu'un génie vigoureux s'empare de ces germes et les féconde; qu'une pensée mâle entrevoie dans ces ténèbres quelques lueurs et les recueille; qu'un écrivain supérieur, faisant la part de l'enfantillage et de l'idée spécieuse, donne à ces théories nuageuses une expression plus claire, et s'efforce de les rapprocher des conditions de la réalité; vous aurez M. de Maistre à la place de Saint-Martin.

M. de Maistre cite une seule fois Saint-Martin, et c'est avec de grands éloges. Mais que de fois il le loue bien davantage encore en l'imitant d'assez près, en le traduisant presque, et sans le citer! Il est vrai qu'alors même il

constate une sorte de propriété par l'éclat de l'expression et la nouveauté puissante du style.

Nous avons dit tout d'abord que M. de Maistre semble avoir fait un travail d'élimination nécessaire dans l'œuvre du théosophe. Ses principes sont souvent identiques, ses raisonnements analogues, mais les différences se marquent assez dans les conclusions. Les théories de Saint-Martin aboutissent à des rêves; rien de plus. Celles de M. de Maistre ont été plus d'une fois instituées en idées gouvernementales et traduites en actes très-déterminés. L'école de Saint-Martin est une école de théosophes, et son empire ne va pas au-delà de quelques imaginations exaltées. L'école de M. de Maistre est une école de politiques, et il semble qu'elle ait encore toute la force et la vitalité des premiers jours. L'une s'est éteinte dans son obscurité native ; l'autre a été plus d'une fois au pouvoir.

Le point de départ est le même. Nous avons vu que Saint-Martin refusait toute légitimité à la loi, si elle est l'œuvre de l'homme; l'homme par lui-même ne peut pas s'obliger; tout ce qu'il décrète est frappé de nullité. Ne pressent-on pas dans ces formules hardies, si pleines de dédain pour l'œuvre humaine, cette théorie du droit divin qui, un demi-siècle plus tard, se résumera dans le *Principe générateur des constitutions?*

L'essence d'une loi fondamentale c'est que personne ne puisse l'abolir. Or, comment sera-t-elle au dessus de tous, si quelqu'un l'a faite? L'accord du peuple est impossible, et, quand il ne le serait pas, cet accord n'est pas une loi et n'oblige personne. Aucune constitution ne résulte d'une délibération. Nulle nation ne peut se donner la liberté si elle ne l'a pas, l'influence humaine ne s'étendant pas au-delà du développement des droits existants.

Une assemblée quelconque ne peut constituer une nation : une entreprise de ce genre est un acte insensé. L'homme ne peut faire de souverain ; c'est Dieu seul qui fait les souverains. Ceci n'est point une phrase d'église, une métaphore de prédicateur, c'est la vérité littérale. Dieu fait les rois au pied de la lettre (1).

Toutes ces propositions, qui expriment et résument la pensée de M. de Maistre sur le principe du gouvernement, ne les reconnaissons-nous pas ? Ne sont-elles pas extraites presque textuellement du livre *des Erreurs* ?

Les principes présentent dans les deux écrivains de saisissantes analogies ; mais la politique déduite de ces principes diffère essentiellement : celle de Saint-Martin est sans application possible ; celle de M. de Maistre est puissante et fortement liée à la pratique.

Saint-Martin confie le gouvernement divin à l'homme régénéré, *commissaire de Dieu*, et intermédiaire naturel entre le Ciel et la terre. Il sera roi, grand-prêtre, grand-médecin, grand-juge, et souverain législateur ; il ne lui manque que d'être. M. de Maistre est plus pratique. Ce souverain, il existe ; ce roi ministre de Dieu, il existe ; c'est le Pape, type suprême de la souveraineté, pouvoir unique, dont toutes les royautés de la terre ne sont que des délégations. Saint-Martin confondait dans la même main le spirituel et le temporel. M. de Maistre les distingue dans l'application, mais sans les séparer à la source. Le roi, chef temporel, sera distinct du Pape, chef spirituel, mais comme un ministre l'est du roi ; distinct, mais subordonné. Le *veto* pontifical peut faire tomber les cou-

(1) Principe générateur, *passim*.

ronnes (1). Le monde trouve ainsi son unité ; le glaive s'incline devant la tiare, et c'est du Vatican que descend sur les pouvoirs de la terre la légitimité qui les consacre. Nous ne contesterons pas la puissance de déduction avec laquelle M. de Maistre a édifié sa théorie politique. Mais il y a, de la part de ses disciples, une ingratitude notoire à laisser dans l'ombre le nom du Philosophe inconnu, auquel M. de Maistre a fait de si larges emprunts.

Qu'on nous permette, puisque l'occasion s'offre à nous, d'indiquer en passant quelques autres points de contact entre les deux écrivains. De pareilles rencontres ne peuvent être un hasard, comme on en va juger ; d'ailleurs, nous avons par devers nous l'aveu de M. de Maistre lui-même, qui déclare avoir étudié de près les œuvres du théosophe. On s'aperçoit de reste qu'il a mis à profit cette étude.

Tous les deux apprécient au même point de vue la Révolution française. M. Sainte-Beuve, qui a profondément saisi ces analogies, démontre, par des faits, la vraisemblance qu'il y a à supposer que M. de Maistre ait pu lire, vers 1796, la *Lettre* de Saint-Martin *sur la Révolution.* Dutoit à Lausanne, Kirchberguer à Berne, accueillaient avec empressement tous les oracles de l'illuminé, et cela suffit pour faire la propagande de son livre. Qu'on lise les *Considérations* après la *Lettre*, et l'on sera frappé des ressemblances. M. de Maistre, comme Saint-Martin, s'élève au dessus des plaintes et des gémissements de l'heure présente jusqu'à la grande idée de la Providence. Il ne maudit pas tout dans l'œuvre immense de destruction qui s'accomplit. Qu'on se rappelle quelques phrases au ha-

(1) Du Pape, t. I, p. 231.

sard : Le génie infernal de Robespierre a sauvé l'intégrité de la France. — Le Comité de salut public est un miracle et son esprit gagne des batailles, etc., etc. M. de Maistre, comme Saint-Martin, écoute la voix de Dieu qui parle dans les ruines. Une grande leçon descend de l'échafaud. L'aristocratie et le clergé viennent s'y laver de leurs fautes, la purification s'opère, et le Ciel s'apaise. Beaucoup de victimes innocentes succombent; ce sont des victimes expiatoires ; le sang du juste est un sel qui purifie, le sang coupable ne suffit pas à l'œuvre. M. de Maistre pressent, derrière ce voile lugubre qui nous cache la lumière, une grande époque. Dieu la mûrit, elle va descendre du Ciel. Si la Providence efface, sans doute c'est pour écrire. Un temps mystérieux va éclore. Les mêmes pressentiments se marquent à chaque page des écrits de Saint-Martin : comme M. de Maistre, il attend, et déjà, pour son regard mystique, l'horizon s'éclaire du premier rayon de l'aube nouvelle.

Tous les deux jugent ainsi d'un point de vue supérieur, et parfois dans les mêmes termes, ce grand écroulement des nations. La justice de Dieu se fait par le sang ; la loi du sacrifice est la loi de la terre.

Tous les deux aussi reconnaissent au même signe la vertu du sacrifice, et l'expliquent par la même nécessité mystérieuse. Sous la loi du péché, l'anathème pèse spécialement sur l'âme animale, substantiellement distincte du principe intelligent. Cette âme animale réside dans le sang : le sang est donc le dépositaire du mal, le véhicule du péché. Le Ciel irrité ne peut être apaisé que par le sang. Le sang innocent paie pour le sang coupable ; la vertu mystique qui s'en exhale purifie la terre ; la loi de la réversibilité s'accomplit. La loi du salut par le sang et

la réversibilité des mérites, ces deux dogmes essentiels du système de M. de Maistre, se retrouvent très-longuement développés dans le *Ministère de l'Homme-Esprit* et dans *l'Esprit des choses*. Nous y avons rencontré une expression d'une grande hardiesse, admirablement trouvée par Saint-Martin dans la manière de M. de Maistre, et qui formule à merveille toute cette théorie du sacrifice. La mort, qui est tout pour l'homme terrestre, n'est, par rapport à la jurisprudence divine, que comme le *mandat d'amener le criminel* (1).

Nous craindrions d'insister sur ces analogies; mais parfois M. de Maistre ne semble-t-il pas toucher à l'illuminisme? La trace de Saint-Martin s'est marquée sur ce grand esprit. Quand M. de Maistre nous expose tout au long ses raisons pour admettre deux principes immatériels et distincts dans l'homme, l'âme animale et l'esprit, que fait-il que reproduire rigoureusement la théorie psychologique de Saint-Martin ? Et cependant cette théorie est contraire à la doctrine de l'Église définie par un concile (2). N'est-il pas illuminé encore quand il professe sa foi dans l'authenticité des songes et la réalité des communications nocturnes (3); quand il nous expose son système astronomique, astrologique plutôt, où des anges conduisent des planètes, et où il déclare expressément que les mouvements de l'univers ne peuvent s'expliquer par des lois mécaniques (4) ? Est-ce M. de Maistre, est-ce Saint-Martin

(1) Esprit des choses, t. II, p. 180.

(2) Traité des sacrifices. — Soirées de Saint-Pétersbourg, t. II, p. 375, etc. etc.

(3) *Ibid.*, p. 87.

(4) *Ibid.*, p. 319.

qui a écrit ces lignes : « La fausse science sera incessam-
» ment honnie par une postérité illuminée; alors toute la
» science changera de face. L'esprit, long-temps détrôné
» et oublié, reprendra sa place.... Contemplez le lugubre
» tableau du monde ; joignez-y l'attente des hommes
» choisis, et vous verrez si les illuminés ont tort d'envisa-
» ger comme plus ou moins prochaine une troisième ex-
» plosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre
» humain, une révélation de la révélation (1)? » On dira que c'est le *Sénateur* qui a la parole; d'accord, mais le *Comte* ne le contredit pas. Ajouterons-nous enfin que nous avons retrouvé dans M. de Maistre les théories les plus hasardées de Saint-Martin, celle des *noms*, par exemple, et celle des *nombres* ? Les *noms*, les *verbes* constituant l'essence intime des choses, et les *nombres*, expression immuable de leurs propriétés ; tout ce réalisme bizarre qui semble retirer l'être aux choses pour le prodiguer à des abstractions?

Après cela, est-il téméraire de conclure? On a trop souvent fait à M. de Maistre cet honneur de le considérer comme un penseur à part et sans tradition. Nous ne croyons pas qu'il en soit ainsi. M. de Maistre est de l'école des mystiques non contemplatifs, mais spéculatifs, qui construisent des théories et font des systèmes dans toute la liberté du sens individuel. Il essaie, par un coup hardi, de rattacher ses idées au dogme précis du catholicisme. Est-ce un théologien, cependant? Non ; jamais dans son immuable sagesse la théologie catholique n'adoptera la

(1) Traité des sacrifices. — Soirées de Saint-Pétersbourg, t. II, p. 324, etc. etc.

périlleuse responsabilité de quelques théories des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Est-ce un philosophe? Encore moins : il fait peu d'état de Descartes et de la raison ; il attaque l'expérience dans Bacon, la philosophie partout. Ni théologien, ni philosophe, mais mystique. Il tient des illuminés le dédain pour la science positive, la hardiesse de l'hypothèse, la libre méthode des pressentiments, l'accent prophétique. Il s'empare de quelques idées de Saint-Martin, et les porte presque à la hauteur du génie. Il a sa part d'invention sans doute, une part très-considérable ; mais là encore le mysticisme se fait jour. Nous avons cru devoir marquer ce caractère.

On a dit de Montesquieu, en faisant allusion à son système historique, « qu'il a fait oublier son père, » que ce père soit Saint-Réal ou Saint-Evremond ; et vraiment il faut bien avouer que ces fils glorieux font le plus grand tort à l'honnête médiocrité de leurs ancêtres : en admirant les paradoxes mystiques de M. de Maistre, lequel de ses disciples daigna jamais en reporter, sinon l'honneur, du moins l'origine au Philosophe inconnu? Et pourtant, ici encore, éclate la preuve de ce fait, que le génie ne se fait pas tout seul, et qu'il y a toujours pour lui dans un coin parfois oublié de l'histoire une théorie, une idée où il a pris naissance. Un système est sur ce point comme un homme : il a eu son enfance, et son enfance un berceau.

CHAPITRE VI.

RÉSUMÉ. — DES SYSTÈMES QUI ONT LE PLUS DE RAPPORTS AVEC LA DOCTRINE DE SAINT-MARTIN. — CONCLUSION SUR LE MYSTICISME.

Pour bien faire comprendre le caractère du système que nous venons d'étudier, et justifier nos conclusions, il nous semble à propos de réunir dans un tableau d'ensemble ce que notre analyse a séparé. L'idée générale se dégagera avec plus de netteté et de précision.

Nous savons maintenant quelle est la méthode de Saint-Martin. Il a la prétention d'analyser et d'observer, et pourtant ses procédés n'ont rien de l'expérience et de l'analyse ; il raisonne, et sa logique ne ressemble pas à la nôtre. Des observations, mais dirigées en vue d'un principe qu'il faut vérifier à tout prix dans les faits ; des analyses, mais subordonnées à une synthèse antérieure ; des raisonnements, mais plutôt inductifs que déductifs, et plutôt encore analogiques qu'inductifs; l'analogie donnée comme preuve, et l'image présentée comme un argument : telles sont les habitudes de cette méthode, qui n'est ainsi, au vrai, qu'un effort stérile pour transformer les révélations personnelles en vérité expérimentale, le mystère théoso-

phique en fait démontré, la foi de l'inspiré en certitude philosophique. Saint-Martin a voulu unir ce qui par nature est divisé, l'inspiration divine et la logique humaine.

De là le caractère complexe du système. On ne sait jamais au juste si l'on a affaire au mystique ou au philosophe. Ajoutez à cela les réticences calculées, les engagements formels au silence, le voile des choses soulevé d'une main discrète et retombant brusquement, avant que vous ayez pu rien voir; un mépris hautain pour la science humaine; une candeur extraordinaire dans l'orgueil le plus exalté; l'habitude des contradictions poussée quelquefois jusqu'à un certain art, sans doute pour provoquer la pensée ou piquer l'esprit; bizarre et puissant écrivain, qui semble se plaire dans l'alternative du génie et d'une sorte de folie inspirée! Comment le définir? Mais comment définir ce qui est contradictoire? Son nom est chaos. Mais, dans ce chaos, que de germes qui ne demandaient, pour être féconds, qu'un rayon de soleil! Le rayon n'est pas venu.

La doctrine sera tout ce qu'une doctrine peut être avec une pareille méthode. Le mystique interroge l'homme, et il voit qu'il souffre; mais la loi de justice innée en nous veut que toute souffrance soit une expiation. L'homme expie donc un crime : ses misères présentes nous révèlent sa grandeur passée. Alors, d'inductions en inductions, Saint-Martin remonte aux premières origines de l'homme, fils de Dieu, émané, non créé; de l'homme idéal, type de l'espèce, résumant en lui toute la race future, heureux d'abord et goûtant le bonheur dans cette âme universelle qui contient en germe toutes les âmes; coupable ensuite, et entraînant dans sa faute et dans sa peine tous les hommes, unis dans la solidarité du crime comme ils l'étaient

dans le partage de l'antique bonheur. Il tombe; la matière le reçoit et l'emprisonne. Il perd le glorieux privilége de l'hermaphrodisme; il est divisé en deux sexes, et les générations humaines commencent, misérables et douloureuses, mais marquées au front d'un signe glorieux et ineffaçable. Prisonnier, esclave de la matière, l'homme est plus grand qu'elle; roi tombé, Dieu déchu, sa science n'est que réminiscence; quand il croit apprendre, il se souvient. Par son esprit, ange captif, il communique encore de loin en loin avec l'immortelle vérité; par son âme, siége et principe des passions, il subit l'anathème dans toute sa rigueur, il connaît la tentation, il souffre les feux impurs; son corps, enfin, le met sous la loi de l'univers matériel qu'il devait gouverner et qui règne sur lui.

Il faut cependant que l'homme rentre dans sa loi. Il n'y peut rentrer qu'en se réintégrant dans l'Unité, en Dieu. L'homme, par le libre choix de sa volonté coupable, a créé un monde en dehors de Dieu, un monde tout de prestige sans doute, vaine fantasmagorie du néant. Mais, par son adhésion à des rêves mauvais, il leur a donné une sorte de consistance, une ombre de réalité. Il faut qu'il se relève de cet état illusoire et faux, et qu'à la sueur de son front il rétablisse cette grande loi de l'unité en lui-même et dans tous les autres êtres entraînés dans sa chute, ou souffrant des suites du crime : l'univers muet et captif, le Verbe exilé du monde par le mal. L'homme a donc cette triple tâche à remplir : rendre la parole à l'univers, ouvrir l'univers au Verbe, et rentrer dans l'unité. C'est par l'extase que doit s'opérer ce retour à l'unité rompue. Quand l'homme sera redevenu Dieu pensé, Dieu parlé, Dieu opéré, il régnera sur les mondes et accomplira l'œuvre universelle de la réintégration en Dieu.

L'Unité, voilà le vrai nom de Dieu. A l'origine des choses, Saint-Martin place l'Unité immobile, abstraite, silencieuse. Mais voici cette Unité qui sort de son silence, de son abstraction, de son repos. Elle parle, et sa parole est le Verbe ; elle agit, et chaque acte est un être. Les flots de la génération divine se succèdent ainsi sans trève et sans effort, comme la vague qui suit la vague ou le rayon qui succède au rayon. C'est un épanchement sans limite, sans commencement ni fin. L'immensité et l'éternité se peuplent de ces verbes émanés, principes féconds eux-mêmes, d'où procèdent des myriades d'émanations, et ainsi s'accomplit dans l'infini la genèse mystérieuse des êtres, qui ne sont, à vrai dire, qu'un être, et des verbes, qui ne sont que la parole en acte de Dieu. La pensée, la volonté, l'action, sont les trois grands attributs divins, les trois personnes unies par la substance, les trois termes du Ternaire sacré. C'est d'eux que sortent les trois mondes corporel, spirituel, divin. Tout se distingue en sortant du centre fécond qui engendre ces êtres; tout devient un en y rentrant. Ces vertus, ces puissances émanées, ces êtres créés reposent sur le même fond immuable, éternel, le Verbe, qui est l'unité des essences, le lien métaphysique des mondes. Expression vivante de Dieu et âme du monde, substance incréée des choses créées, Démiurge, tel est le Verbe.

C'est en s'écartant de l'inspiration secrète du Verbe que le Christianisme s'est égaré; c'est en la consultant uniquement qu'il devra se régénérer. L'Église théosophique s'édifie en silence. Le monde la dédaigne; qu'importe? L'avenir est à elle, et Saint-Martin nous montre dans un nuageux horizon ce Christianisme transcendant, où le surnaturel deviendra le naturel, où la révélation

sera permanente, où le mystère sera évidence, où le sacerdoce ne s'entremettra plus entre la conscience et Dieu. Chaque *homme de désir* sera prêtre, révélateur, magicien, roi, Dieu.

Mais le mal, où est-il dans un système où tout est divin ? Il existe cependant. Le nier, c'est tomber dans les contradictions de l'optimisme ; l'attribuer à un principe éternel, c'est élever autel contre autel, et renouveler l'idolâtrie perverse du manichéisme. Non, le mal n'est pas un être, c'est un acte ; ce n'est pas un principe, c'est une déviation de l'unique Principe. Les démons et l'homme sont tombés en se détournant de Dieu. L'homme rentrera dans le sein de l'Unité, mais le démon ? Saint-Martin laisse espérer la résipiscence de l'enfer, et il chante l'hymne de l'harmonie des mondes réconciliés.

En attendant, le démon rôde autour de nos âmes et s'y insinue avec le péché. Malheur aux maîtres imprudents qui livrent leur école aux sciences violentes ! Le démon prend toutes les formes, même celle du divin Sauveur. L'extase n'offre aucune prise, dans son opération solitaire et tout intérieure, aux attaques du pervers. La théurgie, par son œuvre tumultueuse et pleine de hasards, l'introduit dans la place.

Tel est, selon Saint-Martin, l'ordre des êtres spirituels, le plan du monde divin. Mais, à vrai dire, y a-t-il rien en dehors de la substance divine ? La nature elle-même n'est-elle pas une émanation du Verbe, c'est-à-dire encore de l'Unité ?

La doctrine de Saint-Martin n'est pas douteuse. Il distingue avec le plus grand soin deux mondes, deux univers, deux natures, le monde apparent et le monde réel, l'univers matériel et l'univers intelligible, la nature mixte

et la nature simple. Cet univers-principe est un grand être, sensible, vivant, animé, qui a son principe, sa réalité, sa fin dans le Verbe. Mais depuis la chute, violemment séparé de son principe, il languit sans parole, enseveli dans les ombres, se repaissant du néant et aspirant en vain, par un éternel et douloureux effort, à remonter de l'abîme du mal vers le foyer de l'être.

Quelle est donc cette barrière qui s'oppose à son retour en Dieu ? La matière. Mais la matière est en dehors de Dieu, puisqu'elle prive les êtres de la vue de Dieu. Il y a donc quelque chose qui n'est pas de Dieu ? Que devient la loi de l'unité de substance ?

Saint-Martin ne résout pas la difficulté ; il l'élude par un recours suprême à l'idéalisme. La matière n'est pour nous qu'une collection de sensations. Supprimez l'être sensible, la matière s'évanouit. Elle n'existe donc pas, elle n'est rien par soi ; elle n'a aucun des caractères d'une substance. Qu'est-ce donc que la matière ? Une ombre, un mauvais rêve, un voile fictif étendu par la main de la justice éternelle entre les êtres coupables et les êtres purs. Mais ce voile ténébreux se dissipera un jour devant la clarté victorieuse du Verbe, et la matière, rentrée dans le néant, fera place à l'opération de l'universel amour, rédempteur des mondes.

Telles sont les grandes lignes du système, dont le premier et le dernier mot sont : l'unité. Ajoutez à ces traits essentiels l'idée du symbolisme, l'univers image de l'homme et de Dieu, l'homme image de Dieu et de l'univers, la science de chaque monde devenant la science de tous les mondes ; des rapprochements inattendus entre les diverses régions des êtres, et la métaphore réintégrée dans tous les droits de la démonstration. Ajoutez-y enfin la

science des nombres, le langage énigmatique du chiffre : Hermès apparaissant sur le seuil du dix-neuvième siècle avec ses formules ténébreuses, qui avaient si long-temps sollicité le génie sacerdotal de l'Égypte et agité les songes de la scolastique, et vous aurez une idée exacte de l'ensemble de l'œuvre ; vous pourrez apprécier à sa juste valeur cette prétendue science, si ancienne dans son apparente nouveauté, qui cherche encore la pierre philosophale, non plus dans un creuset, mais dans l'imagination; science illusoire, qui semble être comme le mauvais rêve éternel de l'humanité; qui, depuis trois mille ans, sous des noms divers, symbolisme Égyptien, mysticisme Alexandrin, philosophie Hermétique, Kabbale, Gnôse, magie, théurgie, alchimie, extase, illuminisme, poursuit l'impossible et n'aboutit qu'au néant ; aspire à faire de l'homme un Dieu, et n'en fait qu'un être plus misérable encore, en éveillant dans sa pensée des ambitions folles qui tentent le Ciel et retombent plus lourdement à terre, du haut de leur effort impuissant.

Toutes ces écoles si diverses d'apparences, de noms, de dates, si contradictoires dans les détails, attestent leur communauté d'origine par quelques principes et quelques dogmes essentiels, qui sont comme le fond permanent du mysticisme spéculatif, et qui prouvent que toutes sont nées également d'un élan désespéré de l'orgueil vers l'infini. Toutes ont la même origine ; ajoutons qu'elles aboutissent au même abîme, le panthéisme.

Saint-Martin, nous le savons, faisait profession de mépris pour tous les livres, sauf pour les livres de Boëhm, qu'il vénérait comme l'Évangile de la théosophie. Il nous semble cependant impossible de supposer qu'il ignorât complètement la Gnôse ou la Kabbale ; des traces mani-

festes de ces doctrines se marquent dans plus d'une page de ses œuvres. Qu'il y ait eu tradition vague, incomplète, cela est possible, probable même, mais il y a eu tradition. Quoi de plus simple, d'ailleurs, à expliquer? Il a été initié par Martinez d'abord, par Boëhm ensuite. Or, Martinez, on le sait, était juif et Kabbaliste. Quant à la doctrine de Boëhm, elle est pleine de réminiscences de la philosophie hermétique. Par ces deux maîtres, Saint-Martin remontait aux origines de la théosophie orientale.

Pour bien comprendre ces mystiques, il faut toujours en revenir à cette étrange époque d'activité intellectuelle où s'élevaient à côté et en dehors du Christianisme, dans Alexandrie, tant de sectes dissidentes et rivales qu'animaient à la fois un instinct prononcé de mysticisme, et un esprit très-confus, mais très-ardent, d'éclectisme universel; philosophies sans méthode, religions sans autorité, où le Platonisme ressuscité, le Mosaïsme et le Christianisme s'étonnaient de se rencontrer dans je ne sais quelle synthèse ténébreuse, avec de vagues traditions du symbolisme égyptien. C'est là, et c'est alors que se sont développés les dogmes secrets de la Kabbale, que se sont formées la Gnôse et la philosophie hermétique. Ce fut aussi de ce remarquable mouvement d'idées que sortit la grande école d'Alexandrie; mais cette école se distingue très-nettement des autres, par son mépris pour les dogmes mosaïque et chrétien, et sa prédilection décidée pour les dieux de la Grèce. — Il semble qu'il y ait comme une loi géographique des systèmes qui les distribue selon les climats, et que de toute antiquité cette loi ait placé sur les rives du Nil le berceau du mysticisme.

Quelles que soient les origines historiques de la Gnôse et de la Kabbale, un caractère commun à ces deux écoles,

et que nous retrouvons plus tard dans les autres systèmes de théosophie, c'est la prétention de remonter à la naissance même du monde, à une révélation directe, dont elles sont les gardiennes exclusives et jalouses. La Gnôse désigne par son nom même ses droits à une science supérieure, à une sagesse antique et traditionnelle. La Kabbale marque par le même mot en hébreu la même prétention. Les sages du monde ne saisissent tout au plus que la forme des choses et le sens littéral des livres. Les sages de la Gnôse et de la Kabbale saisissent le fond et le sens mystérieux. De là la nécessité des initiations. Élus privilégiés, ils se feront les dispensateurs de la science aux âmes d'élite, capables de la conserver incorruptible, comme dans un vase pur. Cette révélation traditionnelle n'exclut pas d'ailleurs l'inspiration individuelle. Il y a comme un fond de doctrine, où sont déposés les germes de la vérité; mais le développement de ces germes est abandonné à la libre inspiration de chaque élu. Cela se marque assez par la diversité infinie des interprétations. Chacun croit enrichir le trésor commun à sa manière, sans s'apercevoir qu'il l'appauvrit en le divisant.

Un autre caractère commun aux écoles théosophiques, c'est un effort permanent pour se rattacher à la tradition religieuse, mosaïque ou chrétienne. Mais comment constater une filiation si équivoque, une origine si douteuse? Le dogme religieux est de son essence précis, déterminé. On appelle à son secours l'allégorie. L'Ancien et le Nouveau Testament ne sont qu'un vaste théâtre où s'exerce, dans une incroyable liberté, l'exégèse de la théosophie. Chaque élu fait parler Dieu à sa manière. On interprète, c'est-à-dire qu'on altère; on commente, c'est-à-dire que l'on torture la lettre sacrée, pour y faire entrer de vive

force sa pensée particulière, son rêve. C'est une profanation universelle, un pillage scandaleux de la divine parole. Cette méthode, pratiquée déjà par Philon, avant Philon par les Thérapeutes, puis par les docteurs de la Kabbale, par les Gnostiques, par Origène lui-même, qui, tout ennemi qu'il est de la Gnôse, côtoie en plus d'un point la théosophie, se développe en toute hardiesse chez Boëhm et chez Swedenborg. Nous avons vu avec quelle étrange liberté Saint-Martin en usait à son tour.

Transmission du dogme par la chaîne secrète des initiés, inspiration individuelle, exégèse de fantaisie : ce sont là les trois caractères principaux qui nous semblent définir la méthode des écoles théosophiques dans ce qu'elle a de commun et d'invariable à travers la diversité des systèmes.

Mais les systèmes eux-mêmes n'offrent-ils pas entre eux de saisissantes analogies ? Quand nous aurons fait la part des caprices infinis d'une imagination sans règle, et des écarts d'une dialectique sans principes, ne sera-t-il pas possible de dégager, sous ces apparences si mobiles, comme un fond immuable de dogmes permanents ? Nous le croyons, et nous avons essayé de le faire, en confrontant les principales écoles.

A l'origine de toutes choses, l'*Unité* : La première source de l'Être, reculée aussi loin que possible dans les ombres de l'abstraction métaphysique ; l'Unité ineffable, que l'on peut à peine nommer, parce qu'on l'altère en la déterminant ; l'*Ensoph* de la Kabbale, l'*infini* en puissance, la substance universelle du réel et du possible, sans formes, sans attributs, sans limites ; l'*Inconnu des inconnus*, le θεὸς ἄγνωστος de Philon, le Βυθὸς de la Gnôse, le *mysterium magnum* de la philosophie hermétique, la

racine ténébreuse de Boëhm, l'*unité* de Saint-Martin, le Dieu suprême avant qu'il se manifeste; principe de réalité sans être une réalité lui-même, principe de manifestations, de vie, sans être vivant ni réel lui-même; mystérieux abîme, énigme métaphysique, que la théologie révélée ou naturelle repousse avec le dieu d'Hegel et ces étranges divinités d'une philosophie transcendante qui se plaît à transposer l'absolu, en s'efforçant de le mettre dans le néant.

Le mouvement et la vie s'introduisent au sein de l'Unité; la substance universelle se développe; elle cesse, en se développant, d'être elle-même; en se déterminant elle change de nature; chaque faculté, chaque attribut, chaque pensée devient un être. L'émanation commence; elle ne s'arrêtera plus. Alors naissent ces myriades de natures intelligentes, lancées dans l'immensité comme pour combler l'abîme qui sépare Dieu du monde : les *éons* des Gnostiques, les *séphiroths* de la Kabbale, qui reproduisent sous une forme grossière les *idées* de Platon, les *vertus* ou *puissances* de Boëhm, de Martinez, les *verbes* de Saint-Martin; irradiation de la vie divine; agents féconds qui répandent la vie dans l'espace avec la même profusion qui les a fait naître; principes subdivisés et distincts au regard de notre pensée, mais ne cessant pas un instant aux yeux de Dieu de faire un avec lui; tombant dans le multiple et se dégradant à mesure qu'ils s'éloignent de l'Être, mais ramenés à l'unité par la loi de la pensée divine qui ne peut les distinguer, puisque, par cette distinction, elle tomberait elle-même dans le multiple et se verrait déchoir de l'absolu.

L'homme est un de ces verbes émanés. Il est éternel, incorporel; il contient en lui l'humanité future. Les gé-

nérations successives ne sont que des exemplaires infiniment variés de cet homme idéal, l'Ἔννοια des Gnostiques, l'*Adam Kadmon* de la Kabbale, l'*Adam* théosophique de Boëhm et de Saint-Martin. En lui se reflètent tous les mondes; il est l'abrégé de l'universel. La préexistence des âmes dans cet homme-verbe; sa séparation de l'unité; sa corporisation, son exil (1); son retour à l'unité par la science ou par l'amour, double chemin qui conduit à l'extase; sa transformation en Dieu; les détails principaux de cette psychologie mystique, la distinction de l'homme en trois principes: l'intelligence ou l'esprit, la passion ou l'âme, la vie animale ou le corps; ce sont là des dogmes dont nous pourrions dire qu'ils sont perpétuels au sein de la théosophie. Le symbolisme et la théorie des nombres, la théurgie et la prise de possession du monde invisible par la magie ou par l'amour, complètent cet ensemble de dogmes invariables. Il semble que ce soit comme le cercle infranchissable des erreurs dans lesquelles s'agite la pensée humaine, révoltée contre la loi de sa déchéance et follement ambitieuse de l'infini.

Le panthéisme est au terme de tous ces systèmes. Tout mysticisme spéculatif aboutit au dogme de l'unité absolue de substance. C'est là une loi inévitable, et dont nous trouvons les raisons secrètes dans le principe de la méthode théosophique, qui méprise l'expérience, et dans la nature de l'extase, qui est le but universel des mystiques.

Le Dieu de la spéculation pure n'est pas et ne peut pas être le même que le Dieu de l'expérience. Quand on prend

---

(1) Pour la Kabbale, la création n'est pas une déchéance ni une expiation.

l'observation pour point de départ, on rencontre la multiplicité, la diversité, le mouvement, la distinction des substances, se manifestant par la distinction des causes. Aux premiers comme aux derniers degrés de l'échelle des êtres, l'observation nous montre la vie, non pas générale, mais individuelle; des réalités, non phénoménales, mais substantielles. Elle nous garantit ainsi du panthéisme; et les observateurs, loin de méconnaître la personnalité divine, inclinent souvent à l'exagérer en la faisant sur le modèle humain. La marche des spéculatifs est tout opposée. Ils s'établissent de prime-abord au sein de l'absolu. Ils partent de l'un, et, rencontrant le multiple, ils le nient ou le rattachent par un lien nécessaire à l'unité. Ivres de Dieu, quand ils descendent dans la région de l'expérience, ils retirent l'être aux réalités contingentes; ils en font une illusion, comme Saint-Martin; une manifestation nécessaire, une série de modes divins comme Spinoza. Ou bien ils posent comme un axiôme la coexistence nécessaire du monde et de Dieu, qui ne sont pour eux que deux faces différentes du même être, deux points de vue de la réalité; ou bien ils se rangent à la loi de l'idéalisme qui ramène l'âme à Dieu, et réduit la matière à n'être qu'un phénomène. Dans les deux cas, le panthéisme sort naturellement de l'abus de la spéculation. L'idée de Dieu est adéquate à l'idée d'être. Il n'y a de substance qu'en Dieu.

Le panthéisme résulte également de la doctrine de l'extase. On sait comment le mystique s'abdique lui-même, comment il abandonne son être propre au sein de l'infini. Sa personne n'est qu'un obstacle à ce grand œuvre de la transformation en Dieu. Que fait-il? Il s'empresse d'anéantir autant qu'il est en lui et le sentiment de son exis-

tence individuelle, et cette liberté qui n'est féconde que pour le mal. Il a détruit la limite en détruisant la personne; il a brisé l'entrave en immolant sa volonté. Il se plonge avec ravissement dans l'Océan de l'Être; il meurt à l'homme, il ressuscite en Dieu.

La spéculation pure et l'extase mènent ainsi le théosophe à la même conséquence. L'expérience négligée, la personne sacrifiée, le néant fait dans le monde et dans l'homme, Dieu seul demeure, substance universelle, être unique. Le panthéisme, voilà le dernier mot de la théosophie, et ce mot est à lui seul une sentence. Est-il besoin d'appliquer cette démonstration au système de Saint-Martin? Elle ressort de chaque page de cette étude; nous craindrions d'insister davantage.

Comment donc, en dernière analyse, pourrions-nous définir la doctrine de Saint-Martin?

Œuvre d'une imagination puissante, d'un esprit audacieux et plein de ressources, d'une âme éprise de l'absolu, cette doctrine n'est cependant qu'une tentative stérile. Saint-Martin, comme Boëhm, a tenté ce qu'aucune force de génie humain ne pourra jamais faire : il a entrepris de concilier ces deux termes contradictoires, l'unité de substance et le dogme de la chute, le panthéisme et l'idée chrétienne. Qu'arrive-t-il? C'est que, dans le développement du système, l'idée chrétienne disparaît de plus en plus pour faire place au panthéisme envahissant. La théosophie se proclame chrétienne : vaine prétention; elle a sa source à Alexandrie plutôt qu'à Bethléem. Poètes et prêtres plus que philosophes, ces mystiques ont reçu leurs hymnes de Pythagore, leur sacerdoce des temples d'Isis : ils n'empruntent au Christianisme que des formes et des mots; le fond de leur doctrine revient à l'antique Orient;

leurs idées sont celles d'Hermès s'efforçant de parler la langue de la Genèse ou de l'Evangile. Eclectiques d'une nouvelle espèce et d'une audace inouïe, ils prétendent renouveler le Christianisme en le retrempant aux sources des vieilles allégories, et sur les débris du Vatican bâtir ce temple de la Gnôse moderne, dont le vrai nom serait Babel et la vraie dédicace : Au Dieu inconnu.

Et cependant, malgré de si graves erreurs, le mysticisme semble immortel. Il vit; il se perpétue de siècle en siècle; il maintient la chaîne d'or à travers les générations. Tout n'est donc pas illusoire en lui. Il faut qu'il ait de profondes racines dans le cœur même de l'homme, puisqu'il dure ainsi, indestructible dans son fond, changeant de forme, non d'essence, de système, non de méthode. Soyons justes envers le mysticisme, et reconnaissons qu'il n'est pas aussi étranger à la nature humaine qu'on pourrait le croire.

Et, qu'on le sache bien, nous ne parlons pas seulement ici de cette race d'esprits charmants et chimériques, d'âmes rêveuses et passionnées qui forment l'auditoire tout préparé des illuminés, et qui sont dans la région des intelligences comme la province naturelle du mysticisme. Si nombreux que soit ce peuple sympathique et crédule, encore n'est-il et ne sera-t-il jamais que l'exception de l'humanité. Ce tour d'esprit est, dit-on, une infirmité, ce goût du mystère une maladie. La raison le dit, et il faut l'en croire. Ajoutons cependant que ces âmes, qui ont de la femme la faiblesse, en ont aussi le charme, je veux dire la délicatesse et la grâce. On les condamne; mais c'est là une de ces sentences qu'on ne prononce que du bout des lèvres, et que le cœur dément. Ames malades! Oui, sans doute, mais c'est du mal du Ciel! Fragiles

et mélodieux instruments où retentit l'écho des éternelles harmonies! Harpes éoliennes, placées entre le monde visible et le monde invisible, et d'où chaque brise qui descend du ciel, chaque souffle qui vient d'en haut, tire une ineffable mélodie et de ravissants accords!

Non, ce ne sont pas ces âmes touchées de la sainte folie, et qui semblent se perpétuer à travers les siècles par une sorte de génération mystérieuse; ce ne sont pas ces natures exceptionnelles que nous avons seulement en vue, quand nous disons qu'il y a dans l'humanité comme un courant inépuisable d'esprit mystique. Cet esprit est visible, permanent, et, pour le reconnaître, il suffit de vivre en observant. L'extase, par exemple, croyez-vous qu'elle soit de l'invention des mystiques? N'a-t-elle pas son fondement dans quelques phénomènes incontestables de l'âme? La raison la plus froide ne pourra le nier.

Qui de nous n'a parfois ressenti ce ravissement de l'esprit, cet évanouissement de la pensée réfléchie? Qui de nous n'a saisi parfois en lui ce rapide élan d'enthousiasme où l'homme semble s'anéantir, s'agrandir plutôt jusqu'à l'infini? Moments courts, mais si bien remplis; éblouissement de l'intelligence, rêve splendide dont l'esprit reste si long-temps ébranlé! Notre être se transforme, il s'élève; le mystique croit qu'il se divinise. Mais, à coup sûr, il semble que pour un instant au moins le lien de notre matière se soit brisé, et que l'entrave rompue nous ait laissé prendre l'essor vers les régions merveilleuses. Cela ne dure pas, sans doute; ce n'est qu'un éclair dans notre nuit; mais ce rapide et brûlant éclair traverse, comme un feu magique, notre cœur, en le consumant, notre pensée, en la dévorant.

Phénomène étrange de la sensibilité exaltée qui réagit

sur l'intelligence, et lui ouvre tout d'un coup des perspectives infinies ! Que de fois le savant, fatigué du poids de sa pensée et las d'un infructueux effort, a vu subitement s'ouvrir devant lui un horizon nouveau, éclairé d'une lueur éblouissante; que de fois la solution du problème brille soudain à sa raison éperdue ! Que de fois aussi le poète qui demandait en vain l'inspiration à sa pensée aride, l'a sentie jaillir de sa sensibilité ébranlée comme par un coup divin ! Tout cela, c'est de l'extase. L'homme semble alors comme jeté en dehors de l'homme; on dirait que ce n'est plus le philosophe qui raisonne, le savant qui trouve, le poète qui compose, mais je ne sais quel être supérieur à lui, et, pourquoi ne pas le dire? Dieu lui-même, qui raisonne, qui trouve, qui compose, et dont l'homme n'est plus que l'interprète étonné et ravi.

Ce délire sacré a sa place aussi dans les grands moments de la vie, dans les traits les plus beaux du dévouement, de l'héroïsme, du martyre. Souvent ces actes se produisent sous la forme réfléchie, qui est la plus complète, la plus vraiment humaine; ils ont été précédés d'une délibération, quelque courte qu'elle soit; ils rentrent sous la loi de la liberté. D'autres fois, on le sait, ils se révèlent sous une forme spontanée et presque divine qui n'admet pas l'hésitation, avec un caractère irrésistible qui semble exclure la liberté, et une promptitude qui bannit la délibération. Il y a dans ces actes de pur élan je ne sais quelle beauté supérieure qui fascine la pensée et subjugue l'admiration. Il semble qu'en eux nous sentions quelque chose de plus qu'humain. L'homme est dépassé. Que le vieil Horace, dans Corneille, prononce son fameux *qu'il mourût* : est-ce l'homme qui parle? est-ce le père? Non, ce n'est plus Horace, c'est la voix de la patrie, c'est Rome

qui a parlé. L'héroïsme a son extase comme le génie. Il y a pour le héros comme pour le penseur un instant suprême où il semble rejeter tout ce qu'il a de terrestre ; ravissement de l'âme, d'où sortira une poésie immortelle ou un trait sublime, les stances de Polyeucte, ou le cri du chevalier d'Assas!

Mais ce n'est pas seulement dans ces instants si courts et si rares de l'héroïsme ou de l'inspiration, que nous trouverons l'extase. Que dire de ces lueurs, de ces pressentiments, de ces rêves prophétiques, de ces soudaines passions, de tous ces phénomènes qui sont comme la mystérieuse poésie de la vie? La raison ne s'arrête pas à ces faits, elle ne les discute même pas, nous le savons : elle passe outre; mais ces faits existent; ils sont profondément humains; ils ont leur intérêt et leur place au moins dans la science de l'homme. On ne les supprime pas en les dédaignant. Qu'on nous permette de citer, à l'appui de notre opinion, quelques lignes d'un ouvrage où le mysticisme a été saisi dans toutes ses délicatesses, et discuté par une raison sévère qui n'exclut pas une secrète sympathie : « Est-ce pour rien que l'amour a plus d'aspirations dans » nos cœurs que notre pensée n'a de puissance? Et savons-» nous ce que nous sommes? Et n'y a-t-il pas pour chacun » de nous autant de découvertes à faire dans son propre » cœur que s'il pouvait sonder les abîmes? Ces rêves bril-» lants de l'extase n'exercent sur nos âmes un charme si » puissant que parce qu'ils ont leur source secrète, incon-» nue, dans les profondeurs et comme dans les entrailles de » la réalité. Platon disait que les songes viennent du ciel. » Et pourquoi non? Pourquoi, si le ciel nous appartient, » si, en définitive, nous sommes faits pour lui, n'y aurait-» il pas dès à présent des lueurs de l'avenir, des espaces

» entrevus, des délices pressenties (1) ? » Toutes ces impressions sont vagues, sans doute, capricieuses et passagères, comme tout ce qui tient à l'ordre des phénomènes sensibles ; elles n'en sont pas moins réelles, et il est contraire à l'esprit d'une saine philosophie de les nier ou de les railler. Qu'elle les constate au moins, si elle ne les explique pas.

La théurgie elle-même, la science du merveilleux a sa source au plus profond du cœur humain, dans cette passion de l'invisible, dans ce goût inné du surnaturel contre lequel la raison désarmée proteste en vain, et que Mme de Staël a si bien nommé le *côté nocturne* de la nature. Qu'y faire? Change-t-on avec des arguments le cours d'un fleuve, ou avec des formules l'instinct de l'humanité? De tout temps, le monde a cédé à cet engouement irréfléchi du prodige, à cet entraînement aveugle vers les puissances occultes, vers ceux qui s'en emparent par la science ou par la vertu, par la magie ou par le don de Dieu. On adorait les magiciens au moyen-âge, quand on ne les brûlait pas. Et qui ne sait à quel degré de puissance étaient parvenus quelques-uns des maîtres de la science occulte, Cornélius Agrippa, les deux Van Hèlmont, Paracelse? Pour eux, il n'y avait pas de milieu entre le bûcher et le piédestal. On ne brûle plus personne de nos jours. Mais croyez-vous que le merveilleux ait perdu son attrait? qu'il n'ait plus ses fidèles, ses croyants? Demandez-le à ces paysans que l'on a vus se venger jusqu'au crime de prétendus maléfices. Demandez-le aussi à ces

(1) Histoire de l'École d'Alexandrie, par M. Jules Simon, t. II, p. 8. — Voir aussi *ibid.*, p. 680, 683.

magiciens d'une nouvelle espèce qui ravissent à l'âme fascinée, dans un sommeil néfaste, des révélations inattendues. Expliquez autrement, si vous le pouvez, le prodigieux succès de la littérature fantastique ; la vogue inouïe de la légende du docteur Faust, la popularité des sombres récits d'Hoffman. Mais voyez : chaque ville n'a-t-elle pas aussi sa légende ? chaque village son histoire maudite ? chaque famille son récit lugubre et quelque tradition pleine d'épouvante ? L'humanité est comme un vieil enfant : il lui faut des contes étranges pour bercer son sommeil, et l'on dirait qu'elle cherche une volupté dans l'effroi. La théurgie, comme l'extase, a sa racine dans le cœur même de l'homme.

Qu'est-ce au juste que tout cela ? Qu'est-ce donc que cet élan irrégulier de l'amour qui parfois ravit la vérité dans une rapide extase, et ce mysticisme des superstitions bizarres qui charment l'humanité en l'effrayant depuis le commencement du monde ?

Au fond de tous ces rêves confus et de ces capricieux élans, vous trouverez le sentiment de l'infini, honneur et tourment de notre âme. Hôtes passagers sur la terre, nous sentons qu'il y a quelque chose de grand, d'immense, au-delà de cette réalité grossière que nos mains étreignent et qui étouffent notre esprit. Nous sommes dans un sépulcre, mais nous devinons la vie, et nous nous agitons douloureusement sous l'aiguillon de ce pressentiment secret qui nous annonce un Dieu. A celui qui a senti cette inquiétude sacrée, que sont tous les amours de la terre, toutes ses félicités misérables ? Il semble que l'infini ne se laisse entrevoir à notre âme que pour y exciter de plus hauts désirs, ou pour creuser plus profondément encore l'abîme de notre néant. De là ces rêves et ces élans, qui ne sont qu'une

aspiration vers une perfection chimérique; de là aussi cette passion de l'idéal, qui, selon qu'on l'interprète, donne du prix à la vie et ennoblit nos épreuves, ou crée le désespoir au sein de la volupté? Le mysticisme n'a pas inventé ces aspirations, ces instincts, ces désirs vagues et passionnés qu'une imagination exaltée pourra prendre pour la voix même de Dieu. Ces phénomènes sont réels, ils sont profondément humains.

L'erreur du mysticisme est d'avoir voulu réduire en méthode régulière ces lueurs capricieuses qui n'éclairent un instant notre âme que pour la laisser dans de plus profondes ténèbres; c'est d'avoir prétendu construire une doctrine avec de passagères aspirations, une philosophie avec de vagues instincts, une religion avec des fantaisies de la sensibilité. C'est là cette nouvelle pierre philosophale de la théosophie moderne. S'il est de l'essence de ces phénomènes d'être fugitifs, désordonnés et capricieux comme tout ce qui est sensible, vouloir y mettre de l'ordre et de la suite, c'est les dénaturer; ériger en théorie le pressentiment, c'est le détruire; faire de l'extase une méthode, c'est la rendre à tout jamais impossible.

Là est le vice radical du mysticisme; c'est par là qu'il succombe. Fort, tant qu'il s'appuie sur la réalité de ces phénomènes, tant qu'il les décrit et les analyse; impuissant et stérile, quand il s'efforce de leur faire donner ce qu'ils ne contiennent pas, une méthode, un système. On aura beau faire, le sentiment ne sera jamais la raison; le rêve ne sera jamais la science. De l'un à l'autre il y a l'infini, comme de Descartes à Boëhm, ou de Leibnitz à Saint-Martin.

TABLE DES MATIÈRES.

Préambule. . . . . 1— 7

PREMIÈRE PARTIE.

CHAP. I. — Époque de Saint-Martin. De l'Illuminisme au XVIIIe siècle. . . . . 9— 29

CHAP. II. — Étude sur la vie et le caractère de Saint-Martin. 31

§ 1. . . . . 32— 47

§ 2. . . . . 48— 75

CHAP. III. — Des écrits de Saint-Martin. . . . . 77— 95

SECONDE PARTIE.

CHAP. I. — Du mysticisme en général. Caractères particuliers du mysticisme de Saint-Martin. . . 97—120

CHAP. II. — Méthode de Saint-Martin et sa doctrine psychologique. . . . . 121—123

§ 1. — Sa méthode. . . . . 123—130

§ 2. — Sa polémique avec Garat. . . 130—141

§ 3. — Sa doctrine psychologique. . 141—168

CHAP. III. — Théologie. Idées de Saint-Martin sur Dieu, le monde divin, le démon. Extase et théurgie. 169—202

CHAP. IV. — Cosmologie et symbolisme. 203
§ 1. — Origine, destination de la nature. Essence de la matière. . . 204—224
§ 2. — Symbolisme et théorie des nombres. . . . . 224—240
CHAP. V. — Applications du système. Morale et politique.
§ 1. — Morale. Extase et quiétisme. 241—259
§ 2. — Idées politiques et sociales. Théocratie. Saint-Martin et M. de Maistre. . . . . 259—286
CHAP. VI. — Résumé. Des systèmes qui ont le plus de rapports avec la doctrine de Saint-Martin. Conclusion sur le mysticisme. . . . . 287—307

Rennes, typographie de A. Marteville et Lefas.

ERRATA.

Page 3, ligne 5, au lieu de : cette essai, *lisez :* cet essai.

P. 9, ligne 3, au lieu de : l'illuminisne, *lisez :* l'illuminisme.

P. 21, ligne 7, au lieu de : en attaquant le dogme et les bases sur lesquelles etc., *lisez :* en attaquant le dogme, et les bases sur lesquelles etc.

P. 32, ligne 16, au lieu de : Abadie, *lisez :* Abbadie.

P. 32, ligne 20, au lieu de : piège, *lisez :* piége.

T